

वीर सेवा मन्दिर
दिल्ली

★

क्रम संख्या 5029
काल न० 258(01) जै
खण्ड -----

बौद्ध संस्कृति का इतिहास

*

लेखक

डॉ० रामचन्द्र जैन भास्कर

एम. ए. (संस्कृत, पालि तथा प्राचीन भारतीय, इतिहास, संस्कृति
एवं पुरातत्त्व), साहित्याचार्य, पी-एच. डी. , सीलोन)

अध्यक्ष, पालि-प्राकृत विभाग
नागपुर विश्वविद्यालय



आलोक प्रकाशन

ना ग पु र

प्रकाशक
बालीक प्रकाशन
बाघी चौक, लखनऊ,
नानपुर

© लेखक का सर्वाधिकार सुरक्षित
प्रथम संस्करण
१९७२

मूल्य—विद्यार्थी संस्करण २०-००
पुस्तकालय संस्करण २५-००

एजेंट
भारतीय विद्या प्रकाशन
पो० बा० १०८
कचौड़ी गली, वाराणसी

मुद्रक
शारदकुमार 'साधक'
मानव मन्दिर मुद्रणालय
नरहरपुरा, वाराणसी

Buddha Granthamala-3

HISTORY OF BUDDHIST CULTURE

By

Bhagchandra Jain Bhaskar

**M. A (Sanskrit, Pali, Ancient Indian History and
Culture and Archaeology)**

Sahityācharya, Ph. D. (Ceylon)

Head of the Department of Pali and Prakrit

NAGPUR UNIVERSITY.

ALOK PRAKASHAN

NAGPUR

Publisher :

ALOK PRAKASHAN

Gandhi Chaur,
Sadar, Nagpur.
India.

© All rights reserved by the author

First Edition :

1972

Price : Student's Edition 20-00

Library Edition ... 25-00

Agent : BHARATIYA VIDYA PRAKASHAN

P. B. No. 108 Kachaudigali,

VARANASI, India.

Subject : INDIAN CULTURE

Printer :

S. K. SADHAK

Manav Mandir Mudranalaya
Narharipura, Varanasi
India.

मराठी साहित्य के प्रकाण्ड पण्डित
एवं भारतीय इतिहास के चिन्तक
डॉ० वि० मि० कोळते
कुलगुरु
नागपुर विश्वविद्यालय
को

उपस्थापना

बौद्ध संस्कृति भारतीय संस्कृति का अमोघ अंग है। अमोघ संस्कृति का अंगभूत होकर उसने अपने उत्पत्ति काल से ही मानव की आध्यात्मिक चिन्तन शक्ति को ज्ञान और तर्क की भूमिका पर सहे होकर विकसित किया है। श्रद्धा के सजग प्रहरी के रूप में निष्पक्ष विचार और अन्तःस्पर्शी तर्क का होना व्यक्तित्व के विकास के लिए आवश्यक है। आत्म तत्त्व की साधना भी ज्ञान और तर्क के बिना संभव नहीं। चारित्र्य की स्थिति इसके उपरान्त ही आती है। कालान्तर में दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य का समन्वित रूप स्वतत्त्व के विकास में मूलकारण सिद्ध होता है। बौद्धधर्म अपने मूल रूप में इसी भूमिका पर खड़ा हुआ था।

बौद्ध संस्कृति का इतिहास एक अत्यन्त समृद्ध क्षेत्र है। उसे सुधारवादी आन्दोलन के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान दिया जा सकता है। सामाजिक और आध्यात्मिक क्षेत्र की परिस्थलित अवस्था को सुविन्तित ढंग से सुव्यवस्थित करना बौद्ध धर्म का मूल कर्तव्य था। उस पर वैदिक संस्कृति की अपेक्षा जैन संस्कृति का प्रभाव बहुत अधिक है, ऐसी मेरी धारणा है। वस्तुतः ऐसी कोई विशेष बात नहीं दिखाई देती जो तत्कालीन जैनधर्म में न रही हो। कथन - प्रकार में अथवा णन्दावली में अन्तर अवश्य हुआ है जो स्वाभाविक भी है। इस दृष्टि से जैनधर्म और बौद्धधर्म का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया जाना अभी शेष है।

भारत के लिए यह बड़े गौरव की बात है कि बौद्ध धर्म अपनी मातृभूमि से भी बाहर जाकर दिग्-दिगन्त तक विश्व की आध्यात्मिक पिपासा को शान्त करने में सर्वाधिक सक्षम हुआ है। इतनी अधिक सफलता भारत के किसी भी अन्य धर्म को नहीं मिल सकी। इसमें जो भी कारण हैं, उनमें उसका व्यावहारिक दृष्टिकोण अधिक प्रबल है। यह पक्ष बौद्धधर्म के लिए एक चुम्बकीय शक्ति के रूप में सिद्ध हुआ है।

‘बौद्ध संस्कृति का इतिहास’ नामक यह पुस्तक बौद्ध धर्म की सर्वांगीण स्थिति को प्रस्तुत करने में किसी अंश तक सफल हो सकेगी, ऐसा मेरा विश्वास है। इसके लिखने में मेरे समस्त छात्र - समुदाय विशेष रूप से रहा है। तत्ती के उपयोग की दृष्टि से इसे तैयार किया गया है। यदि मैं अपने उद्देश्य में किसी भी सीमा तक सफल सिद्ध हुँकर श्री संतोष की बात होनी।

इस पुस्तक के लिखने में मूल ग्रन्थों के अतिरिक्त मैंने आकाश सर्वज्ञो बरेन्द्रदेव, भरत सिंह उपाध्याय, बलदेव उपाध्याय, गोविन्द कन्नू पाण्डे, राहुल सांकृत्यायन आदि विद्वानों के ग्रन्थों का विशेष उपयोग किया है। तदर्थ मैं उनके प्रति कृतज्ञता व्यक्त करता हूँ। साथ ही अन्य सहयोगी बन्धुओं के प्रति भी आभार प्रदर्शित करता हूँ जिनके प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष सहयोग से यह पुस्तक पूरी हो सकी।

ज्ञान्त में श्री पूज्या प्रातः स्मरणीय मातेस्वरी तुलसा देवी जैन के प्रति किन शब्दों में कृतज्ञता व्यक्त करूँ जिन्होंने अपने तन-मन-धन से सर्वस्व निछावर कर मुझे इस योग्य बनाया। साथ ही अपनी पत्नी पुष्पलता जैन, एम० ए० का भी आभारों हूँ जिसने पुस्तक को तैयारी में विविध प्रकार का हार्दिक सहयोग और अनुकूल परिवेश दिया।

प्रस्तुत पुस्तक का मुद्रण पृ० २०४ तक बिद्या मुद्रण स्वली में और शेष भाग मानव मन्दिर मुद्रणालय में हुआ है। तदर्थ मैं दोनों प्रेस वालों का भी आभारी हूँ।

बहिःसावकरण,
काशी
२५ मई, १९७२

—नामचन्द्र भास्कर

अध्याय १

भगवान बुद्ध और बौद्धधर्म का अविर्भाव

१—अमण संस्कृति और बौद्ध धर्म

भारतीय संस्कृति मूलतः दो संस्कृतियों का समन्वित रूप है - एक वैदिक संस्कृति और दूसरी अमण संस्कृति। वैदिक संस्कृति ब्रह्म की पृष्ठभूमि से उद्भूत हुई है जबकि अमण संस्कृति सभ शब्द के विविध रूपों अथवा धर्मों पर आधारित है। प्रथम में परतन्त्रता, ईश्वरावलम्बन और क्रियाकाण्ड की प्रवृत्ति देखी जाती है जबकि द्वितीय संस्कृति स्वार्थभ्य, स्वावलम्बन और आत्मा की सर्वोच्च शक्ति पर विश्वास करती है।

अमण शब्द अम धातु से निष्पन्न हुआ है जिसका अर्थ है उद्योग करना, परिश्रम करना। पालि-प्राकृत भाषा में इसी शब्द को सम कहा गया है जो कम् (शान्ति) अथवा सम् (समानता) धातु से निर्मित है। अतः अमण संस्कृति अम, साम और सम के मूल सिद्धान्तों पर आधारित परम्परा है। वहाँ ईश्वर मार्ग-दृष्टा है, सृष्टिकर्ताधर्ता-हर्ता नहीं। अतः उसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति अपने अम व सत्कर्मों से ईश्वर स्वयं बन सकता है। वह ईश्वर के प्रसाद पर निर्भर नहीं, बल्कि उसके स्वयं का पुण्यार्थ उसे चरम स्थिति पर पहुँचा देता है। उसकी मूल साधना है आत्मचिन्तन अथवा भेदविज्ञान। चाहे ब्राह्मण हो या क्षत्रिय, वैश्य हो या शूद्र, सभी को आत्मचिन्तन एवं मुक्ति प्राप्त करने का समान अधिकार है। कोई भी व्यक्ति मान गोन अथवा बनने जेठ नहीं, उसकी ओछता तो उसके उत्तम कर्म, विद्या, धर्म व नीति से है।^१ आत्मा अथवा चित्त स्वस्वतः निर्मल और निर्विकार है। हमारे कर्म उसके मूल स्वरूप को आवृत कर देते हैं। आत्मा के इस विकार भाव को दूर करने के लिए कुछ भाव पूर्वक अहिंसात्मक साधना अनेकित है। इस प्रकार समानता और अहिंसा अमण संस्कृति की मूलभूत विशेषताएँ हैं। भगवान बुद्ध इसी संस्कृति के पोषक थे।

१. कर्म विष्णो व कर्मो व सीलं जीवितपुत्तम्।

एतेन कम्मं कुर्वन्निह न जीतेन क्लेन वा ॥ विमुक्तिमगम

असंस्कृत संस्कृति का उद्भव और उसकी प्राचीनता एक विवादास्पद विषय है। इस सम्बन्ध में यहाँ अधिक कहने की आवश्यकता नहीं। पर यह निश्चित है कि अमरा संस्कृति वैदिक संस्कृति से बाँध रखी नहीं। बौद्धबोधियों और हड़प्पा के उत्खनन में प्राप्त कुछ यौगिक मुद्राएँ, वैदिक साहित्य के आरम्भ तथा वाचस्पत्यना मुनिगण, वेदों व पुराणों के ऋषभदेव तथा पालि साहित्य में प्राप्त समग्र भीषीसों और तीर्थपुरों के नामोल्लेख यह कहने की बाध कर रहे हैं कि अमरा संस्कृति वैदिक संस्कृति की अपेक्षा प्राचीनतर नहीं तो समकालीन तो यथार्थ है।

अमरा की तीन प्रकार की प्रवृत्तियाँ होती हैं, (१) मौलिक वादी प्रवृत्ति, (२) समानता और पुष्पाब्धवादी प्रवृत्ति, एवं (३) किसी को सर्व सत्तावाद मान कर स्वयं को उसका दास बनने की प्रवृत्ति। प्रथम प्रवृत्ति का प्रतिनिधित्व आर्यावर्त दर्शन करता है, द्वितीय का अमरा दर्शन, और तृतीय प्रवृत्ति का प्ररिणय वैदिक दर्शन से मिलता है। अतएव ये तीनों संस्कृतियाँ अपने आप में स्वतन्त्र और मौलिक हैं, समकालीन भी। अस्त्रियविरोध आदि जैसे तर्क अमरा संस्कृति के उद्भावक नहीं माने जा सकते। यह अधिक सम्भव है कि किसी कतरखण्ड अमरा संस्कृति का कुछ ह्रास हो गया हो और अपनी मूल स्थिति में पहुँचने के लिए वैदिक संस्कृति ने समागत जातिवाद आदि जैसे कठोर दोषों का आश्रय लेकर अमरा बना उसके विरोध में उठ खड़ा हुआ हो।^१

पालि साहित्यमें अमरा के चार प्रकार बताये गये हैं—मग्गजिन, मग्गदेसिन, मग्गजीविन और मग्गहसिन।^२ इनमें पारस्परिक मतभेद उत्पन्न होने के फलस्वरूप अनेक दार्शनिक सम्प्रदाय उठ खड़े हुए जिन्हें बुद्ध ने दिष्टि संज्ञा दी।^३ इन सभी विवादों का संकलन बासठ प्रकार की मिथ्या दृष्टियों (मिथ्यादिष्टि) में किया गया है। जैन साहित्य में इन्हीं दृष्टियों को विस्तार से १६३ अष्टियों में विभक्तकर समझाने का प्रयत्न किया गया है। काण्ठाङ्ग में अमरा के पाँच भेद निश्चित हैं—निगयठ (जैन), सक्क (बौद्ध), तावत्त वेत्थ और पत्तिव्वाक्क।^४ सुत्तनिपात में इनके तीन भेद मिलते हैं—तिरिथव, काणीविक और निगयठ। इन्हें वादसील कहा गया है।^५ वर्तमान में इन

२. विष्णु देविये, मेरा प्रबन्ध "जेनिम इन बुद्धि सिद्धेवर" सप्त्याय प्रथम।

३. सुत्तनिपात १.१.११

४. सुत्तनिपात, १.४.२

५. काण्ठाङ्ग, ५. ६४६

६. वहीं, ४.१२.

७. सुत्तनिपात, २.३४.६

जोनों में और और-बीह और सम्प्रदायों की विभिन्न समस्या हैं, निम्नलिखित हैं :

२—बुद्ध के सम्प्रदायों में तीर्थचक्र

बुद्धकासीय धार्मिक स्थिति की सामकरी के लिए निश्चित हैं वर्गीकृत सामग्री उपलब्ध है। ब्रह्मचालसुत में तत्कालीन प्रचलित ग्रन्थः सभी प्रकार का हिन्दू सिद्धान्तों और सम्प्रदायों को 'इस हिन्दू विष्णुविद्विमतानि' के धर्मात्मक स्थापना कर दिया गया है। इस सम्प्रदायों में मुख्य सम्प्रदाय, बौद्ध सम्प्रदाय के अतिरिक्त, थे—पूरणकस्सप, सम्प्रदाय गोसाय, धर्मिककेयस्सनि, बहुककलावप, सम्प्रदायकेहिपुत्त तथा विगठनातपुत्त। निम्नलिखित में इन सभी सम्प्रदायों की सङ्घी वेब गयी व, गथापरियो व, धातो, धनस्सा, तिल्लकरी, साधुसम्पत्ति बहुजनस्स, रत्तम्भू चिरपम्भजितो, धम्मगतो, धम्मोत्तमो "कह्यन्ते इति"। इस उल्लेख से ऐसा प्रभाव होता है कि बुद्ध इन तीर्थचक्रों में सबसे कम धर्मका भाव थे। साम्प्रदायिकसुत में उक्त सभी तीर्थचक्रों के सिद्धान्तों का वर्णन मिलता है परन्तु सभीसात्मक दृष्टि से विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि तत्कालीन धर्म का उन सिद्धान्तों का समुचित ज्ञान नहीं था। संक्षेप में हम उनका वर्णन देखेंगे जिससे यह कथन और स्पष्ट हो जायगा।

क—पूरणकस्सप

इस तीर्थचक्र के अनुसार हिंसा, परस्त्री गमन, चोरी आदि बुद्धों में कोई पाप नहीं। इसलिए इसका मत अहिंसावाद की ओर ही जाता है।^{१८} बरुदा ने इसे 'अविचलसमुत्पन्निकवाद' कहा है।^{१९} सुयगजाङ्ग के टीकाकार धर्मार्थ कीलमद इस मत की साक्ष्यमत के समकक्ष रखते हैं।^{२०} नलिमासदत्ते भी यही स्वीकारा है।^{२१} सब तो यह है कि यह दर्शन कुछ ऐसा वैचित्र्य लिये हुए है कि 'उत्तरे

८. विस्तार से देखिये, मेरा प्रबन्ध "जेनिम इन बुद्धि सिद्धेन्द", प्रबन्ध अध्याय,

९. दीर्घनिकाय, भाग १, पृ. ५२

१०. प्रो. बुद्धिद्विक फिलसिफी, पृ. २७९

११. धम्मजाङ्ग, १, १३ टीका.

१२. धर्मी नीवास्तिक बुद्धि, भाग १ पृ. ३५

प्राचीन भारतीय दर्शनों के साथ संकट नहीं किया जा सकता । संकुल एवं अनुसृत निर्याय में पुरस्कृतस्य को 'अहेतुकादि' कहा गया है ।^{१३} यह अहेतुवाद सामञ्ज-फलसुक्त में मन्त्रालि गोसाल के साथ संबोधित किया गया है ।

बुद्धबोध ने पूरण की जीवनी का कुछ भाग उद्धृत किया है । उन्होंने लिखा है कि किसी वार के घर इनने अपने जन्मसे लौ की संख्या को पूरा किया । अतः स्वप्न होने पर भी उसे दक्षित नहीं किया जाता । फिर भी वह किसी कारण से अनन्त हो गया और कदादि व्यापक नम विवरण करने लगा ।^{१४} धम्मपद अनुकथा के अनुसार नयवान बुद्ध का प्रभाव असह्य हो जाने से पूरण ने नदी में डूबकर प्राणान्त कर लिया था ।^{१५}

क—मन्त्रालि गोसाल

जैन साहित्य के अनुसार मन्त्रालि मूलतः पार्श्वनाथ और महावीर का अनुयायी था । अतभेद होने पर उसने अपना पृथक् सब स्थापित कर लिया ।^{१६} सामञ्जफलसुक्त के अनुसार वह बिना हेतु और प्रत्यय के सभी सत्त्वों की सृष्टि मानता था । इसलिए उसके सिद्धान्त की गणना नियतिवाद में कर दी गई । मन्त्रिकनाथ^{१७} में इसे "अहेतुकदिट्ठि" अथवा "अकिरियादिट्ठि" तथा दर्शनसार में "प्रज्ञानवाद" के नाम से अभिहित किया है । शीलांक ने "अक्रियावाद" के भेद-प्रभेदों में इसकी गणना की है ।

बुद्ध गोसाल को अत्यन्त खतरनाक समझते रहे ।^{१८} 'मन्त्रालि' नामकरण के सन्दर्भमें बुद्धबोध ने एक घटनाका उल्लेख किया है । उन्होंने लिखा है कि मन्त्रालि एक दास था । उसके मालिक ने एक तेल भरा बर्तन देकर कहा "गिर नहीं जाना" (मा खलि) फिर भी असावधानता बल वह गिर गया । फलतः उसका नाम 'मन्त्रालि' हो गया । गौसाना में जन्म होने के कारण उसे गौसाल कहा

१३. संकुल. भाग ३. पृ. ६३; अनुसृत. भाग ५. पृ. १२६

१४. दीघ. अट्ठ. भा. १. पृ. १४२

१५. श्रीर श्री देखिये, दिव्यावदान, प्रातिहार्यसूत्र

१६. भाव संग्रह, १७६-१७९.

१७. भा. १. पृ. ५१३. मित्रिन्दपत्र, पृ. ४-५

१८. अनुसृत. भा. १. पृ. २८६

जाता रहा ।^{१९} उसे पाणिनि ने मस्करिष् और उवाचवाचसांघी ने 'मन्त्राति-
'पुस्त' कहा है ।

गोसाय के अनुयायी आत्मीयिक अथवा आजीवक कहलाते थे । उनका नियति-
वाद आश्रय कर्मों पर निर्भर था । पुण्यार्थ की वही अपेक्षा नहीं थी । पतञ्जलि
ने उन्हीं को अव्ययकर सिखा है—मा कृत मा कर्माणि शान्तिर्वैः जेयसी.....
मस्करी परिवाचकः । इसके सिद्धान्तों के उल्लेख त्रिपिटक व जैन साहित्य में
मिलते हैं । इस सम्प्रदाय का अस्तित्व लगभग १२वीं शती तक रहा है । बाद में
सम्भवतः विगम्भर जैनों में अन्तर्भूत हो गया ।

ग—अजितकस्त्रकचरि

अजितकेसकम्बलि बुद्ध भौतिकवादी था । वह पुण्य, पाप, इहलोक, पर-
लोक, माता-पिता आदि किसी को भी नहीं मानता था । प्राणि वार महाभूतों से
मिलकर बना है । काल कबलित होने पर वे महाभूत विलीन हो जाते हैं । मृत्यु
के बाद कोई नहीं रहता । इसलिए उसके मत की 'अद्वैत' अथवा 'उच्छेदवाद' की
संज्ञा दी गई है ।^{२०}

अजित के दर्शन की तुलना बार्वाक से की जा सकती है । ब्रह्मजालसुत तथा
सूयगबाग(१.११)में इसकी गणना "तं जोवं तं तरीरं" (तत्त्वोपतच्छरीराकारक-
वादी) के रूप में की गई है । बार्वाक मात्र प्रत्यक्षवादी थे । उन्हें "लोकायत"
और 'आत्मीयिकी' भी कहा गया है । अभी तक इस सम्प्रदाय का कोई मूल ग्रन्थ
नहीं मिला । मात्र वैदिक, जैन एवं बौद्ध ग्रन्थों में प्राप्त उसके सिद्धान्तों से हम
परिचित हो पाते हैं ।

घ—पकुषकम्बायन

इसके अनुसार सात तत्त्व—पृथ्वी, अप, तेज, वायु, सुख, दुःख और जीवन
अकृत, अनिमित्त, अव्यय और कूटस्थ हैं ।^{२१} अतएव इसे "अकृततावाद"
कहा गया है । शीसांकाचार्य ने इसकी भी गणना "अक्रियावाद" में की है ।
ब्रह्मजालसुत भी इसे 'अक्रियावाद' अथवा 'उच्छेदवाद' कहता है । बुद्धबोध ने
पकुष को उल्लङ्घन का ही उपयोग करने वाला बताया है ।^{२२}

१९. वीरभट्ट. भा. १. पृ. १६६

२०. वीच. भाग १. पृ. ३३.

२१. वीच. भा. १. पृ. ३६

२२. वीच. भा. भा. १. पृ. १४४

३—निषिद्ध चातुर्व्यास

सामन्वयफलपुत्र में निषिद्ध चातुर्व्यास को “चातुर्व्यासचरसंयुतो” कहा है। वे बार डबर थे—सम्बवारिचारितो, सम्बवारिपुतो, सम्बवारिपुतो और सम्बवारि-
पुतो।^{११} निषिद्ध तथा जैनगर्भों के परवैशेष से यह उद्धरण गलत सिद्ध हो
जाता है। चातुर्व्यासचर के पुरस्कर्ता पार्श्वनाथ थे, महावीर नहीं। महावीर
(निगन्दप्रज्ञापुत्र) ने तो उसमें एक और याम जोड़कर पञ्चव्यासों का निर्माण
किया था। फिर भी इस उल्लेख का मूल्य कम नहीं है। पार्श्वनाथ की ऐतिहा-
सिकता सिद्ध करने में यह एक अकारण्य प्रमाण है। अतः हमें उनके द्वारा निषिद्ध
चातुर्व्यास इस प्रकार है—^{१२}

१. सम्वातो पाण्डितायाओ वेरमणं (आद्यांतिपात से बिलकुल दूर रहना)
२. सम्वातो मुसावायाओ वेरमणं (मृषावाच से पूर्णतः दूर रहना),
३. सम्वातो अविन्नावायाओ वेरमणं (बीर्य से पूर्णतः दूर रहना) और
४. सम्वातो बहिद्धावायाओ वेरमणं (परिग्रह से पूर्णतः दूर रहना)

मगवान् बुद्ध इन चातुर्व्यासों से प्रभावित रहे हैं। निषिद्ध में वप्प निर्गन्ध
आवक को उल्लेख से स्पष्ट है कि चातुर्व्यास धर्म शाक्य देश तक प्रचलित हो
चुका था। अलारकालाम तथा उद्धकरामपुत्र की शिक्षाओं से अनन्तुष्ट होने
के बाद बुद्ध राजगृह पहुँचे। वहाँ उन्हें निगन्ध अमणों का चातुर्व्यास धर्म अधिक
अनुकूल दिखाई दिया। उनके द्वारा जोड़े गये अष्टाङ्गिक मार्ग का समावेश चातु-
र्व्यासधर्म में हो जाता है।^{१३} दीपनिकाय से भी यह स्पष्ट हो जाता है। वहाँ कहा
गया है कि प्राणिवच, बीर्य, मृषावाच, पञ्चभोग सेवन ये चारों भोग निहृष्ट हैं।
शाक्य भिक्षुओं पर इनका आरोपण नहीं किया जा सकता।^{१४} इन चारों भोगों
का त्याग पार्श्वनाथ के चातुर्व्यास धर्म पर आधारित है।

जैनगर्भों में भी ऐसे अनेक प्रसंग हैं जो चातुर्व्यास का समर्थन करते हैं।
पार्श्वनाथ के अनुयायियों को वहाँ ‘पासव्वमिच्च’ कहा गया है।^{१५} आचारान् में

२३. बी. भा. १. पृ. ५०

२४. सू. २६६

२५. कौशाम्बी, पार्श्वनाथ चातुर्व्यास, पृ. २४

२६. हमें बत्तारो मुज्जल्लिकापुत्थोने अनुमुत्ता समणा सक्कमुत्तिया विहरन्ती’ ति।

ते ओ ‘माहेव’ तिस्सु कम्भीया। पासविकमुत्त, पृ. १३१

२७. सूत्र. २-७, मगधती. १-६, ठायांग, ६,

समवायु महावीर के शांति-विता भी (कहीं अनुपादितों में से से)।^{१८} उत्तराध्यायन का केही भीतम संवाद तो प्रसिद्ध ही है।^{१९}

समवायु पार्ष्वनाथ और महावीर के बीच समथ २५० वर्ष का अन्तर था। इस बीच जैन संघ में आचार अविच्छन्न बर कर गया। समवायु महावीर ने इसके मूल कारण को गम्भीरता पूर्वक विचार किया और पाया कि समवायु पार्ष्वनाथ ने बहिरङ्ग के अन्तर्गत परिग्रह और श्रोत्रेय्य इन दोनों का अन्तर्भाव कर दिया है। महावीर ने इन दोनों को पृथक्कर अर्थात् में-बीर भी स्पष्टता ली थी। इस प्रकार महावीर के अनुसार पञ्चमान हो गये।^{२०}

अ. पार्ष्वनाथ के चातुर्मास और अ. महावीरके पंचमान से विभिन्नता भी अपरिचित नहीं रहा। अ. बुद्ध के प्रज्ञा के उत्तर में अस्मिन्मन्त्रमुत्तमावस्थि ने कहा कि निगबेठनात्पुत्र चार प्रकार के पापी की निन्दा करते हैं—पाण्य अतिपातेति (आणिषध), अविन्म आदियति (बीर्य), कामेसु निज्जाचरति (मैकुन) और मुसा भण्णति (मुसावाद)।^{२१} यहाँ ये चार प्रकार मूल से महावीरके कह दिये गये हैं। वस्तुतः हैं ये पार्ष्वनाथ के। महावीर के अनुसार पापाव्य के पांच कारण ये हैं।^{२२}

१. पाणातिपाति होति, २. आविन्मावायी होति, ३. अमहाचारी होति,
४. मुसावायी होति, और ५. सुरामेरयमज्जप्पमादहायी होति।

यहाँ गणना के अनुसार पांच कारण ठीक हैं, परन्तु कमहीनता के अति-रिक्त परिग्रह का दृष्ट उल्लेख नहीं हो सका। परिग्रह के स्थान पर सुरामेरय-मज्जप्पमादट्ठान को स्थान दे दिया गया। इस उल्लेख से इतना तो स्पष्ट है ही कि बुद्ध चातुर्मास और पञ्चमान इन दोनों प्रकार के जनों से परिचित थे। संभव है यह सब महावीर द्वारा किये गये परिवर्तन के आसपास से सम्बद्ध हो और अधिक परिचय न होने के कारण यह भूल हुई हो। अथवा यह भी संभव है कि चूँकि जैन मन्त्र आंसादिक सेवन का अत्यन्त विरोध करते हैं इसलिए वही बात मंगायन करते समय स्मृति-पत्र में बनी रही हो।

१८. महावीरस्त अम्मा पियरो पासावम्मिणा, आत्मा. २. १५-१५

१९. उत्तरा. २३वां अध्याय.

२०. समवायंग, ५.२

२१. संयुक्त, भाग ४. पृ. ३१७-८

२२. संयुक्त, भाग ३. पृ. २७६-७

जैनधर्म पालि साहित्य का अत्यन्त खुरी है। विपिटक में विगबटनासपुत्त के अनेक सिद्धान्तों का उल्लेख आता है जो जैनधर्म की तत्कालीन स्थिति का परिचय कराते हैं।^{११}

अ—संजय वेत्तहियुत्त

यह तीर्थंकर अज्ञानवाद अथवा अनिश्चिततावाद का प्रवर्तक था। इसके अनुसार परलोक, अयोनिज प्राणी, शुभाशुभ कर्मों के फल आदि के विषय में निश्चित रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता। प्रत्येक प्रश्न का उत्तर संजय के अनुसार अस्ति, नास्ति अस्ति-नास्ति, एवं अवयवत्वं के रूप में दिया जा सकता है।^{१२}

कहा जाता है, सारिपुत्त और मोगल्लान बौद्धधर्म में दीक्षित होने के पूर्व संजय के शिष्य थे।^{१३} मोगल्लान और संजय को जैन साहित्य में जैन मुनि बताया गया है।^{१४} कुछेक विद्वानों ने जैन सिद्धान्त के स्याद्वाद का मूलभार संजय के अज्ञानवाद को माना है, पर यह उनकी झूल है। संजय के सिद्धान्त में अनिश्चितता बनी रहती है जबकि स्याद्वाद एक निश्चित दृष्टिकोण को उपस्थित करता है। जैनो ने इसीलिए उसके सिद्धान्त की कटु आलोचना की है।^{१५} संजय के अनुकोटिविनिर्मुक्तता के सिद्धान्त के पूर्व भी जैनो में स्याद्वाद के बीज दिखाई देते हैं।^{१६} ब्रह्मजालसुत्त में संजय के सिद्धान्तको 'अमराविकल्पवाद' कहा गया है।

अन्यप्रतसर्गोत्तर

नवत छः शास्ताओं के अतिरिक्त कुछ छोटे-मोटे शास्ता और भी थे जो अपने मतों का प्रवर्तन समाज में कर रहे थे। ब्रह्मजालसुत्त के ६२ दार्शनिक मत इस प्रसंग में उल्लेखनीय हैं। इन्हे भी गम्भीर, दुर्जेय आदि कहा गया है। ये मत इस प्रकार हैं—१. आदि तत्त्वन्तो १८ मत (पुब्बन्तानुदिट्ठि अट्टारसहि वत्थूहि)

३२. विशेष विवरण के लिए देखिये, लेखक का प्रबन्ध—

जैनधर्म इन बुद्धिस्ट लिटरेचर।

३४. बी. भाग १, पृ. ५१

३५. विनय. भा. १, पृ. ४२, १७१; चेरगाथा, १७. २.

३६. अमितागति आचकान्तर, ६

३७. अष्टसहस्री, पृ. १२६.

३८. देखिये, लेखक का लेख रयुहीमेन्टस आफ अनेकान्तवाद इन पालि लिटरेचर, नागपुर युनिवर्सिटी प्रेस, १९६६

१. सत्सङ्गवाद —	५)	
२. एकसत्त्ववाद —	४)	१८
३. सत्त्वगुणवाद —	४)	
४. समग्रमिथ्येयवाद —	४)	
५. अविज्ञानमुक्तवाद —	२)	

२. अन्तःसम्बन्धी ऽ मत् (अपरन्तानुविद्धि बहुचत्तारीतामवरूहि)

१. उद्धमाभातनिका सञ्जीवादा —	१६)	
२. उद्धमाभातनिका असञ्जीवादा —	८)	
३. उद्धमाभातनिका नेबसञ्जीनासञ्जीवादा —	८)	$४४ + १८ = ६२$
४. उच्छेदवाद —	७)	
५. विद्वद्यन्मनिर्वाणवाद —	५)	

सूत्रहस्तांग में बुद्धकालीन मतमतान्तरों की संख्या ३६३ बतायी गई है। इनके प्रतिरिक्त मज्झ, सूत, प्रेत पशु आदि की पूजा भी की जाती थी। परित्राजक भी एक पृथक् अथवा सामान्य सम्प्रदाय था। और भी अनेक सम्प्रदाय थे, पर वे उत्तरकाल में लुप्तप्राय हो चुके। ३६३ मत इस प्रकार हैं।

असिधसयं किरियाणं अकिरियाणं च होई कुलसीती ।

असाणिय सत्तट्ठी वेणुइयाणं च बत्तीसा ।। सू. नि. १. १२. ११६.

१. क्रियावाद्—यह दर्शन जीव, आजीव, आत्मन, इन्द्र, संवर, निर्जरा मोक्ष, पुण्य और पाप ये नव पदार्थ मानता है। ये पदार्थ स्वतः और परतः के भेद से दो प्रकार के हैं। पुनः सभी पदार्थ नित्य और अनित्य होते हैं $६ \times २ = १८ \times २ = ३६$ । ये छत्तीस पदार्थ काल, स्वभाव, नियति, ईश्वर और आत्मा के भेद से ५ प्रकार के हैं— $३६ \times ५ = १८०$ । इस प्रकार कुल भेद $६ \times २ \times २ \times ५ = १८०$ हुए।

२. अक्रियावाद्—इस दर्शन के अनुसार पुण्य और पाप का कोई स्थान नहीं। अतः कुल सात पदार्थ हुए। इनके दो भेद हैं स्वतः और परतः। पुनः काल, गृहस्था, नियति, स्वभाव, ईश्वर और आत्मा ये ६ भेद हैं। इस प्रकार अक्रियावाद के कुल $७ \times २ \times ६ = ८४$ भेद हुए।

कालगृहस्थानियतिस्वभावेश्वरात्मतत्त्वतुरकीतिः ।

नास्ति क्वादिगण्यमस्ति च सन्निध आत्मा स्वपरसंख्याः ।।

सू. १. १२. १५. सू. पू. २०६।२

३. **आज्ञात्मकवाद**—इस दर्शन में सब पदार्थ स्वीकृत हैं। ये सभी पदार्थ सत्, असत्, संशय, प्रपञ्च, सत्यवस्तु, असत्यवस्तु, सत्यवस्तुत्व, असत्यवस्तुत्व, सत्यवस्तुत्वत्व के जैव से ७ प्रकार के हैं। इनके प्रतिरूपित, १—सती आबोत्पत्ति की वेत्ति किवाऽनया ज्ञातया २. असती आबोत्पत्ति की वेत्ति ? कि वास्तवी ज्ञातया ? ३—सत्यसती आबोत्पत्ति की वेत्ति कि वाऽनया ज्ञातया ? ४. असत्यसती आबोत्पत्ति की वेत्ति कि वाऽनया ज्ञातया ? जैव भी हैं। इस प्रकार ६ × ७ × ४ = १६८ भेदे आज्ञात्मकवाद के हैं।

अज्ञानकवादितर्क नव जीवादीन् सदाशितविधान्।

आबोत्पत्तिः सत्यसत्येवा ज्ञाप्या च की वेत्ति ॥

सू-१. १२. १-५-बृ.पृ.२०६।१

४. **जैनबिम्बकवाद**—इस दर्शन में बिनयसे ही मुक्ति मिलती है। यह बिनय आठ व्यक्तियों में की जाती है—सुर, नृपति, यति, शांति, स्थाविर, मधम, माता और पिता। उनकी कर्म, वचन, काय और दान के भेद से बार-बार प्रकार की बिनय होती है। अतः जैनबिम्बकवाद के = ४ × ४ = ३२ प्रकार हुए।

जैनबिम्बकमत बिनयश्चेतोऽवकाशानतः कार्यः।

सुरनृपतियतिशांतिस्थविराधममातृपितृषु सदा ॥ वही, बृ-२१०।१

३—बुद्ध का जीवन-वृत्तान्त

बुद्ध का मूल व्यक्तित्व एक ऐतिहासिक महापुरुष का व्यक्तित्व था। उनके जीवन काल में किसी ने भी उनकी जीवन घटनाओं का आलेखन नहीं किया। पालि त्रिपिटक में जो भी घटनायें संकलित हुई हैं वे सुव्यवस्थित नहीं। अतएव बुद्ध का प्रामाणिक जीवनवृत्तान्त पाना सहज नहीं। उत्तर काल में उनके ऐतिहासिक व्यक्तित्व पर लोकोत्तर व्यक्तित्व की सील जड़ दी गई और इस तरह रही-सही ऐतिहासिकता झूमिल काली चादर से आविष्टावित हो गई। इसलिए बुद्ध की जीवन घटनाओं को सावधानता पूर्वक ग्रहण करना आवश्यक है।

बुद्ध के जीवन-वृत्तान्त के उपादान पालि त्रिपिटक में खोजे जा सकते हैं। इस दृष्टिसे दीधनेकाय के महापरिनिम्बाराण और तेविज्ज सुत्त मज्झिम निकाय के बोधिराज कुमार, सेल और रट्ठपाल सुत्त, संयुत्त निकाय के अममवक्कपवत्तन, बुद्ध और जय सुत्त, अंगुत्तर निकाय का पजापति पव्व्यासुत्त, सुद्धक निकाय में सुत्तनिपात्त, अममपद, वेर-वेदी गथा, निदान आदि, बिनयपिटक में कुलवत्त और महावग्ग तथा अनुपिटक में महावंत्त

अधिक महत्वपूर्ण है। जबकि कार्तीयक तत्त्व वासि त्रिविष्टक में भी दिखाई देने लगते हैं, पर उस पर लिखी गई अट्टकथाओं में वे तत्त्व और भी स्पष्ट हो जाते हैं। इसके बादबूढ़ कृतियों को सम्मिलित करने में उनका योगदान कम नहीं है। इसके अतिरिक्त उत्तर काल में कुछ बीकनी पर अनेक ग्रन्थ लिखे गये। इस दृष्टि से महावस्तु, समित विस्तार, अग्निनिष्कमसुप्त, वातकटुकभा, बुद्धवरित तथा जिन धरित मुख्य हैं। इन ग्रन्थों में ऐतिहासिक तत्त्व का स्थान कल्पना तत्त्व से ले लिया। वासि त्रिविष्टक में महाअग्निनिष्कमसुप्त के पूर्व का जीवन-कृतान्त न के बराबर ही मिलता है। यही कारण है कि बाद के ग्रन्थों में इस सम्बन्ध में भ्रमरूप नहीं दिखाता। यहाँ हम व. बुद्ध का संक्षिप्त जीवन प्रस्तुत कर रहे हैं। अन्त्य के अन्त में परिनिष्ट के रूप में कुछ विशेष रूप से दिया गया है।

जन्म और यौवन

बुद्ध के जन्म और परिनिर्वाण के विषय में परम्परायें एकमत नहीं हैं। इन परम्पराओं को साधारणतः दो श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है। प्रथम वह श्रेणी जिस में विद्वान् बुद्ध का परिनिर्वाण ४८७ ई० पू० से लेकर ४७७ ई० पू० रखते हैं। चूंकि बुद्ध का परिनिर्वाण ८० वर्ष की अवस्था में हुआ था, इसलिए उक्त परम्पराओं के अनुसार उनका जन्म ५६७ ई० पू० से ५५७ ई० पू० के बीच होना चाहिए। दूसरी श्रेणी में श्रीलंका की परम्परा प्राची है जिसके अनुसार बुद्ध का परिनिर्वाण ५४४ ई० पू० और जन्म ६२४ ई० पू० में हुआ। श्रीलंका की परम्परा अधिक स्पष्ट और प्रासंगिक है।^१

बुद्ध का वह जन्म साम्य स्यातन्त्र कपिलवस्तु (वर्तमान तिलौरा कोट) के निकट लुम्बिनी वन में हुआ। वहाँ अशोक सम्राट का एक अमिलेख भी पाया जाता है जिसमें उत्कीर्ण है—हिंद बुधे जाते साम्यमुनीति हिंद भववा जातेति। बुद्ध के पिता क्षत्रिय राजवंशी एवं गौतम^{११} गोत्री बुद्धाक्षर^{१२} थे और माता का नाम मा माया अथवा महामाया जो कोसिय वंश की राजकुमारी थी।^{१३} बुद्ध का नाम गौतम अथवा सिद्धार्थ रखा गया—समस्तो सलु गो गौतमो सक्यकुल पञ्चजितो। सिद्धार्थ जन्मतः महापुरुष समस्तो से सम्बन्धित थे। इन साम्यजनों

३६. सुत्तनिपाट, ३१-१८-१८-

७०. महा वग्ग (विनय) सुत्त ३.१.१८-२० पृ. ८६. बुद्धोदन के शुक्लोदन, शाक्योदन गोतीदन और अमिलोदन इन ४ सहोदरों के भी नाम मिलते हैं (मज्झिम. बूलसुक्खवग्गसुत्त अट्टकथा) यहाँ तत्प्रायः के एक भाई का भी नाम मिलता है—नन्द।

४१. दीप. भा. २, पृ. ८ (भा०).

को लेकर व्योमिर्बिही ने कह दिया था—इमेंहि लखलखेहि सप्तशतती अगार
अन्धधनसमानो राजा होति बकबली, पञ्चकाली बुद्धो।^{४२} सात दिन के
बाद राजा कामकवलित हो गई और पासन-पोषण का समुदाय और माता की
बहुत महाप्रशंसापति गौतमी ने बहुत किया ।

सिद्धार्थ की शिक्षा-शिक्षा के विषय में अधिक जानकारी नहीं मिलती ।
ललितविस्तर में उनके गुरु का नाम विश्वामित्र दिया है ।^{४३} बालक ने उनसे
पूछा कि ब्राह्मी, क्षत्रोद्गी, पुस्तक साकी, अङ्गुलित्ति आदि ६४ प्रकार की
लिपियों में मुझे आप कौन-सी लिपि सिखावेंगे ? विश्वामित्र विस्मित हुए
बालक की बात सुनकर और कहा कि वे उसे सर्व लोकपरायण बनाने का
प्रयत्न करेंगे ।^{४४} तब बोधिसत्व ने १० हजार बालकों के साथ पढ़ना प्रारम्भ
किया ।^{४५}

१. अ = अनित्य शब्द, २. आ = आत्ममपरहित शब्द, ३. इ =
इन्द्रिय वेपुल्य शब्द, ४. ई = ईति बहुल शब्द, ५. उ = उपद्रव बहुल शब्द,
६. ऊ = ऊन सख जगत शब्द, ७. ए = एषणासमुत्थान शब्द,
८. ऐ = ऐर पथ भोयान शब्द, ९. ओ = ओषोत्तर शब्द, १०. औ =
११. अं = अन्धोद्योत्पत्ति शब्द, १२. अः = अस्तंगमन शब्द, १३. क =
कर्म विधाकावतरण शब्द, १४. ख = खसम सवेधमे शब्द, १५. ग =
गम्भीरधर्मप्रतीत्यसमुत्पादावतारणशब्द, १६. घ = घनपटला विद्या
ओमान्धकारविधमनशब्द, १७. ङ = अङ्ग विशुद्ध शब्द, १८. च =
चतुरार्य सत्य पथ शब्द, १९. छ = छन्द राग प्रहाण शब्द, २०. ज =
जराभरणसमतिक्रमणशब्द, २१. झ = मयध्वजवरनिग्रहण शब्द,

४२. सुत्त. ३. ७;

४३. ललित विस्तर, पृ. ८८

४४. ललित विस्तर, पृ. ८९

२२. व = वायव्य शब्द, २३. द = दक्षिण शब्द, २४. ढ = दक्षिण-
 तीव्र शब्द, २५. ड = दक्षिणोत्तर शब्द, २६. द = दक्षिण-
 विषय शब्द, २७. य = यक्ष्मिण शब्द, २८. ह = हस्त शब्द, २९. व = वाम-
 शब्द, ३०. द = दक्षिण शब्द, ३१. व = वाम शब्द, ३२. न = नाम शब्द, ३३. व = परमार्थ शब्द, ३४. क = कर्म शब्द, ३५. व = वाम शब्द, ३६. म = मन्त्र शब्द, ३७. न = नमः-
 शब्द, ३८. व = वाम शब्द, ३९. र = रत्न-
 शब्द, ४०. व = वाम शब्द, ४१. श = शम्भु शब्द, ४२. व = वाम शब्द, ४३. स = सर्व शब्द, ४४. ह = हस्त शब्द, ४५. व = वाम शब्द ।

काल देवल आदि ऋषियों की मन्त्रिणी बाणियों से प्रेरित होकर मुद्राओं
 ने गीतम का ध्यान विषयोपयोग की ओर केन्द्रित करने का प्रयत्न किया ।
 दण्डपाणि की पुत्री यशोधरा (गोपा या भद्रकल्या भी कहा गया है) का स्वयंवर
 हुआ जिसमें गीतमने १६ वर्ष की अवस्था में देवदत्त आदि अन्य शत्रु-
 को पराजित कर उसका पालन किया । प्रसिद्धिमान के विषय
 थे—(१) गज शव उत्प्रेषण, (२) लिपि ज्ञान, (३) गणित (४) अनुष-
 मल्लयुद्ध (५) ललत कलायें, (६) काव्य निर्माण, (७) शास्त्रज्ञान ।^{१५}

यशोधरा के साथ हर्षिसुख भोगते हुए गीतम अपना काल व्यय करने
 लगे । यशोधरा राहुल - माता भी बन गई । इस सब के बावजूद गीतम का
 मन विषय भोगों में नहीं लग सका । वे आध्यात्मिक सुख का चिन्तन करने लगे ।
 राहुल की उम्हने बन्धन माना । यह सुनकर जराजीर्ण, व्याधि-ग्रस्त, मृत और
 प्रकृतित व्यक्तियों को मुद्राओं ने गीतम से दूर रखने का प्रयत्न किया ।^{१६} आचार्य

१५. उत्तर प्रदेश में बौद्ध धर्म का विकास, पृ. ३३

१६. जगतकटुकथा, निदान कथा, पृ. ७२

महाभिमन्यु के जन्म अवसरोंकी अवधिमें आता, महाभिमन्यु के लिए ।^{१०} उनका सम्पर्क अर्द्धसिंह उत्तमनाभ^{११} और बोधिसत्व पद्मे^{१२} ने भी किया है । पर वह अत्यन्त नहीं । अस्तु : यह ती चिन्तन का परिणाम है । तीन जाने, व्यक्ति का जब तक कि चिन्तन पर चिन्तन करना प्रारंभ करे । यही चिन्तन वैराग्य का कारण बन जाता है । विध्वंस का चमकना, उत्का का धिरना, बबूनों का विरोधित होना आदि कारण ऐसे ही हैं जिन पर आध्यात्मिक दृष्टिकोण से चिन्तन किया गया और वे गृहनिष्क्रमण के कारण बन बैठे । इसका तात्पर्य यह नहीं कि उन जनीवियों ने वे कारण कभी देखे ही नहीं थे । वेले अवश्य थे, पर उस तरह का विचार उन पर नहीं किया गया था । अस्तु, महाभिमन्यु के कुछ अन्य कारणों का भी निर्देश मिलता है— (१) परस्पर विरोध में शत्रु कारण (२) गृह प्रपञ्च तथा (३) संसार की असरता ।^{१३}

गीतम को विषयासक्त बनाये रखने के लिए/ बुद्धोद्यम का प्रबन्ध अपनी चरम उत्पत्ति पर था । सुन्दरियों की संख्या अर्द्धनिष्ठ बढ़ने लगी । एक दिन कृष्ण गीतमी ने उनके सौन्दर्य की देखकर असन्तुष्टता पूर्वक कहा—

निम्बुता नून सा माता, निम्बुतो नून सो पिता ।

निम्बुता नून सा मारी अन्ध मं इक्ष्वां पति ॥^{१४}

गीतम ने इस पद्य में निम्बुत' शब्द का अर्थ आत्मशान्ति लिया । उन्हें एक नया मार्ग दर्शन हुआ । गणिकाधर्म के सौन्दर्य में उन्हें दुर्गन्ध आने लगी । प्रसाद में पहुँचकर विद्वान्दलीन हो गये । अन्तः कपाट आत्म चिन्तन से धीरे-धीरे खुलने लगे । उन्होंने अस्तिन बार राहुल और यशोधरा की ओर देखा । छन्दक से अपना त्रिष अम्ब मंगाया और प्रस्थान किया बन की ओर । गीतम की आयु उस समय २६ वर्ष की थी । मनोमा नदी के किनारे पहुँचकर उन्होंने राजवेश छोड़ा और प्रव्रजित होकर राजगृह की ओर चल पड़े । यह बटना कलित विस्तर, बुद्ध चरित आदि ग्रन्थों में काव्यात्मक ढंग से वर्णित है । भरियपरियेसनसुत्त, महासज्जक सुत्त, और बोधिराजकुमार सुत्त में भी इस गृहत्याग की घटना का वर्णन निम्न शब्दों में दिया है—

४७. भगवान् बुद्ध, पृ. १०६,

४८. बौद्ध दर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन, भाग १, पृ. २५८,

४९. बौद्धधर्म के विकास का इतिहास, पृ. ४५,

५०. भगवान् बुद्ध, पृ. १११, : सुत्तनिपात, ६, १, २०,

५१. जातककुम्भा (निदान कथा), पृ. ७५.

आहार' आदि' छोड़कर उप उपेक्षणीयों की। हठयोग और उपेक्षणीय विद्या :
अभिषेक (जन्म) रहते हुए वेह वसन किया। इस तरह अष्टाभिषेक' के
आदि बोधि-प्राप्ति के लिए तत्कालीन प्रचलित ग्रामः सभी पर्वों में वे दीक्षित
हुए और छः वर्ष तक उनका अभ्यास करते रहे। अन्त में बोधिसत्व की इन
उच्च तपस्वियों से असन्तोष ही हाथ लगा। और तपस्या छोड़कर आहार
ग्रहण करना प्रारम्भ कर दिया। यह देख बोधिसत्व आदि पाँच ब्राह्मण
परिज्वाणकों ने बुद्ध की पथभट्ट मानकर उनका साथ छोड़ दिया।

बोधिसत्व यथावत् समाधि में लवलीन रहें। एक दिन सेनानिग्राम क
कुक्क कम्पा सुजाता ने उन्हें वैराग्य पूर्णिमा के चुनीत प्रघात काल में
पायस दान देकर धमरत्व पाया। सुजाता के लिए यद्यपि यह दान एक बलि कर्म
का धन था पर गौतम के लिए तो उसने जीवन दान का काम किया। उसी
दिन सार्यकाल में श्रोत्रिय नामक असियारे ने उन्हें भाठ मुट्ठी मृण दान
दिया। इसके बाद गौतम सम्यक्सम्बेधि प्राप्त करने के इष्ट संकल्प की लेकर
बोधिवृक्ष (पीपल वृक्ष) के नीचे आसीन हो गये। बीड़ ग्रन्थों में इस स्थान को
अज्ञासन कहा है।^{१५}

समाधि काल में बोधिसत्व की मार से और संघर्ष करना पड़ा। इस संघर्ष का
उल्लेख उत्तर कालीन पालि साहित्य और बीड़ संस्कृत साहित्य में मिलता है।
प्राचीनतम सन्दर्भों में अलम्ब होने के कारण यह विषय संक्षेप-वस्तु हो गया।
आमस ने इस घटना को मात्र कथात्मक विकास का (mythological
development) परिणाम माना^{१६}। अलेक्जेंडर बर्न^{१७} और सेवार्टे^{१८} की उसके
विचारों का समर्थन किया। रिच डेविड्स के अनुसार यह अत्यन्तिक व्यापार
का बाह्य इतिवृत्त के रूप में विषय है। (a subjective experience
under the form of objective reality)^{१९}।

वास्तविक बात यह है कि यह मार संघर्ष मानसिक द्वन्द्वों का प्रतीक है।
संसार क्लेश से दूर होने के लिए सांसारिक वास्तवों से असन्तुष्ट छोड़ना अत्य-
वश्यक है। मानसिक संघर्ष का जन्म इसी अवस्था में होता है। पालि साहित्य में

१५. बोद्धर्म और बिहार, पृ. ५१

१७. दी लाइफ ऑफ दी बुद्ध, पृ. ७४

१८. बुद्ध, पृ. १०१, १०७

१९. दी लाइफ ऑफ दी बुद्ध, पृ. २३०

२०. बोद्धर्म के विकास का इतिहास, पृ. ४८

मार-कहीं सुप्त (मन्त्र)^{११} और कहीं सांसारिक प्रतीक^{१२} (कर्म) के समर्थ में प्रयुक्त हुआ है : सुतनिपात (१. ६. १६८) का मन्त्रुनाम तथा अन्तर का मारकान्त (१७) भी इस अर्थ में उपलब्धीय है। अतएव स्पष्ट है कि मारकर्मण का कर्मात्मक विषय इसी विचारमारा पर आधारित रहा हो। जैन साहित्य में भी इस प्रकार के उपलब्ध कम नहीं हैं।

जिन दिन सुवासा का पाकस-दान मिला उसी वैराग्य-प्राप्ति के दिन भीतम ने मार (सांसारिक मासनामों) को पराजित कर अनुत्तरभेदविज्ञान प्राप्त किया (महावस्तु, पृ. १७०)। रात्रि के प्रथम क्षण में पूर्वजन्म ज्ञान, मध्यम क्षण में म्रिय्य भवतुल्य और अन्तिम क्षण में प्रतीत्यस्तसुखाय का ज्ञान लाभ किया। प्रथम बोधिसत्त्व गौतम तबान्त बुद्ध बन गये और अंतार परिप्रवण के लक्ष्य के लिए सुप्त हो गये। यही उनकी सर्वज्ञता और सर्वशक्ति थी। यह समिर्क, समिचार से प्रादुर्भूत प्रीति सुख रूप प्रथम ध्यान तथा चित्तक, प्रीति, और सुख के कविक विरोध से प्राप्त द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ ध्यान का परिष्कार था (महा० पृ. ३६०-१०, जलित. २०^{१३})। बुद्धत्व प्राप्ति के बाद इसी बोधि-सुख के नीचे भगवान् बुद्ध एक सप्ताह भर मोक्ष-सुख का ध्यान करते रहे।^{१४} और इस समय वे प्रतीत्य समुत्पाद की अनुमोम-विमोह मारापर विचार-मन्त्रन करते रहे। सम्बोधि के बाद बुद्धबोध के अनुसार भगवान् ने सर्वप्रथम निम्नलिखित उद्गार व्यक्त किये—

अनेक जाति संसारं संभावित्सं अनिबिबद्धं ।
महकारकं गयेसन्तो दुक्खा जाति पुनपुनं ।
महकारकं विट्ठोति पुन वेहं न काहति ।
सम्भा ते फल्लुका मग्गा महकूटं विसङ्खितं,
विसङ्खारगतं चित्तं तज्जाणं अयमज्जमा ॥^{१५}

११. संयुत, भा. १. पृ. १५६ सुतनिपात, १. २. ८.

१२. हिस्ट्री आफ फिलासिफी : ईस्टर्न एण्ड वेस्टर्न, व. १. पृ. १८६.

ओरीजनल आफ बुद्धिज्म, पृ. ३८२. जलितविस्तर, मारकर्मणपरिवर्त : महावस्तु, पृ. ३६३-४.

१३. वेदिक साहस्यसुक्त (अनुत्तर. ५. १. २. १)

१४. जब जो भगवा बोधिसत्त्व के समस्त एकग्रहण करने मिली, विमुक्ति-सुखं पटितवेदी, महावस्तु (महावस्तु १. १. १.) विनय के अनुसार वह समय मार अन्तर का रहा। कहीं बात सप्ताह का भी उपलब्ध आता है। जलित-विस्तर (पृ. २६६) में इस सप्ताह का नाम प्रीत्याहारकूट दिया है।

१५. जलनपद, ११. ८. ६

ब्रह्मचर्य और ज्ञान में से ज्ञान इस प्रकार है—

‘यस्य ह्येष पातुमर्हति धर्मा, प्राप्तापिनो धर्मतो ब्राह्मणस्तु ।’

अथस्त कस्यैवा वपयन्ति सत्त्वा, यतो पश्यानाति सहेतुधर्मः ॥

सलितविस्तार (पृ. २५३) में कुछ और ही वचन इस प्रसंग में उल्लिखित हैं—

क्षिप्रवर्त्तोपशान्तरथाः शुद्धा आसवा न पुनः अवन्ति ।

छिन्ने वर्त्तानि वर्त्तत दुःखस्त्रीषोऽन्त उच्यते ॥^{१६}

सम्बोधि-प्राप्ति के बाद भगवान् के मन में “इस दुरनुबोध धर्म को समझने में संतारी जीव समर्थ होंगे” इस विषय में सन्देह उत्पन्न हो गया—

किञ्चैन मे अभिगतं हूँ सं वाणि पकासितुं ।

रामबोसपरेतेहि नाम धम्मो मुसुबुधो ॥

वदितोत्तमानि निपुणं गम्भीरं दुद्दं धरुं ।

रागरत्ता न ववसन्ति समोक्त्वाह प्रापटा ॥^{१७}

ब्रह्मा ने भ. बुद्ध की इस बिचारधारा को समझ लिया। उसने संतारी जीवों का पक्ष लिया और कहा कि आप धर्मप्रचार कीजिए, समझने वाले अवश्य मिलेंगे (सलित. पृ. २८६) ।

उट्टेहि वीर विजितसंगम सत्त्वबाह भनण विवर लोके ।

देसेतु भगवा धम्मं, धम्मजातारो भविस्सन्ती ति ॥^{१८}

ब्रह्मयाचना के प्रतिफलस्वरूप बुद्ध ने अश्विन लोक पर एक दृष्टि वाली और पाया कि जैसे तालाब में कुछ कमल जल के धर्मगत रहते हैं, कुछ समोदक रहते हैं और कुछ अनुपलिप्त रहते हैं उसी प्रकार संसार में भी भिन्न-भिन्न प्रकार के प्राणी हैं और वे परलोक से भयभीत हैं ।^{१९} जीवों की इस स्थिति को

६६. बौद्धधर्म के विकास का इतिहास पृ. ५२

६७. महावग्ग १.१.५; यहाँ सम्बोधि के अनन्तर तपुस्त और मल्लिक के उपासक बनने का उल्लेख है और बाद में ब्रह्मयाचना का। परन्तु भजिम्मनिकाय में यह उल्लेख नहीं। मान ब्रह्मयाचना का वर्णन वहाँ उपलब्ध है।

६८. सलितविस्तार, २८६-२८७.

६९. सलित विस्तार (पृ० २६२) में ये तीनों प्रकार के कमल निम्न-लिखित तीन प्रकार के संसारियों की ओर इङ्गित करते हैं—निष्काम, निवस-राशि, अनिव्यतरासि और सम्पत्त्व निवतरासि। इनकी तुलना जैनधर्म में वर्णित शीवों के तीन प्रकारों से की जा सकती है—दूरानप्रव्य, अमव्य और भव्य ।

देखकर बुद्ध ने धर्म देशना की स्वीकृति दी और कहा—

अनासता सेसं अमरस्स द्वापा वे बोधवन्तो पनुब्बन्धु सद्धे ।

निर्हितसम्भवी पुण्णं न भास सत्थं पणीसं मनुजेषु ब्रह्म ॥

महावाचका के इस अभ्यास पर विद्वाहों में गर्जन महीं। श्रीमती रिच हेविट्स ने इसे आध्यात्मिक विकास का प्रेरक माना।^{७०} नलिनासदत्त ने अंतर्बर्ण निर्वीण के विषय में श्रीन धारण न भाव धर्मदेशना का सूचक कहा।^{७१} योगिन्द्रचन्द्र पाण्डे ने इसे महायात्रा का आध्यात्मिक जन्म स्वीकारा।^{७२} इन सबके प्रतिरिक्त यदि इसे सांसारिक प्राणियों की चेतना और सांस्कृतिक का अवबोध प्राप्त करने की मनःस्थिति का सूचक मान लिया जाय तो कहीं अधिक बुद्धि-संगत है। क्योंकि प्राणियों की प्रकृति निम्न-निम्न ठहरा करती है और इसी निम्नता को स्थूलतः यहाँ तीन वर्गों में विभाजित कर दिया गया है। इसी के आधार पर भ. ने अपनी देशना दी है।

४. प्रथम धर्म देशना

धर्मोपदेश करने का निश्चय करने के बाद प्रथम धर्मदेशना किसे दी जाय, इस सन्दर्भ में बुद्ध ने आलारकालाम और उद्दकरामपुत्र का स्वरूप किया परन्तु इस समय तक वे काल कबलित हो चुके थे (ललित वृ. २६५)। उनके बाद उन्हें पञ्चवर्गीय भिक्षुओं का ध्यान आया जो उस समय ऋषिपुत्रन गुणदास (सारनाथ में) ठहरे हुए थे। बुद्ध उनसे मिलने ऋषिपुत्रन आस पहुँचे। मार्ग में उपक धार्मीक मिला। उसने बुद्ध से कुछ प्रश्न किये जिन प्रश्नों का उत्तर महावाक्य ने इस प्रकार दिया—

सज्जाभिन्नं लोकविदू हयस्मि सज्जेसु सज्जेसु अनूपमित्तो ।

सज्जं जहो तसहककये विसुत्तो सयं अभिज्जायं कमुहिसेय्यं ॥ १ ॥

न मे आचरियो अस्मि सदिसो मे न विज्जति ।

सदेवकस्मि नस्मि मे परिपुण्णो इति ॥ २ ॥^{७३}

इसके बाद पञ्चवर्गीय भिक्षुओं से वाराणसी में न. की जेंट हुई। एक सज्जे निवाय के उपरान्त वे भिक्षु किसी तरह बिखरत हुए और उन्होंने धर्मदेशना ग्रहण की। इसी को धर्मचक्रप्रवर्तन कहा गया है। इसका उल्लेख भारहुत, सारनाथ

ललित वृ. २६३.

७०. ओरियन्टल नास्विल इन बुद्धिज्म, पृ० १६

७१. अर्ली मोनास्टिक बुद्धिज्म, भाग १, पृ० १००.

७२. अहिंसकीय विकास का इतिहास, पृ० ५६

७३. महावाक्य, १. १. ६.

और नाकारुणीकता के सिद्धान्तों में के हुआ है।^{७४}

४. **सर्वज्ञसिद्धि**—पञ्चपणीय भिक्षुओं ने बुद्धदेवनासे अर्हत्त्व प्राप्त कर लिया। वहीं से बौद्ध भिक्षु संघ का निर्मित प्रारम्भ हुआ। चारालसी में एक नामक श्रेष्ठि-पुत्र भी अपने ५४ मित्रों के साथ बौद्ध भिक्षु बन गया। बुद्ध ने इन सभी भिक्षुओं को धर्मप्रचार के लिए भिन्न-भिन्न दिशाओं में भेजा और स्वयं उरुवेला की ओर गये। मार्ग में उन्होंने तीस अश्वर्गीय कुमारों को दीक्षित किया। उरुवेला में पहुँचकर अपने प्रासिद्धार्थ के बल पर उरुवेला काश्यप, नदी काश्यप और गया काश्यप को पराजित किया। फलतः अपने शिष्यों के साथ उन्होंने बुद्ध का शिष्यत्व ग्रहण किया। तत्पश्चात् राजगृह में बिम्बिसार को उपदेश दिया। उसने भिक्षु-संघ को केशुबन भेंट किया। तदनन्तर कपिलवस्तु गये और वहाँ अन्य शाक्यों के साथ राहुल कुमार को भी प्रवृत्त किया। कपिल-वस्तु से बुद्ध पुनः राजगृह आये। वहाँ पर जमल संघ के संघ में सारिपुत्र और मीक्षित्यायन ये जिन्होंने बौद्ध भिक्षु अवलजित से शीतल के उपदेशों का सार सुनकर धर्म परिवर्तन कर लिया। ये दोनों बाद में भयभावक कहलाये। उपदेशसमयी भाषा यह थी—

ये बन्धा हेतुप्पमवा हेतु तेसं तत्तायतो माह।

तेसं च यो निरोधो एवं वादी महासमनो।^{७५}

क्रमशः संघ बढ़ता गया। अनुसुद्ध, अहिय, उपालि, धानन्द आदि जैसे कर्मठ व्यक्तित्व भी इस संघ में प्रविष्ट हुए। महिलाओं को भी धानन्द की कृपा से भिक्षु-संघ में प्रवेश मिल गया। बुद्ध की अन्तिम अवस्था तक संघपर्याप्त समृद्ध हो चुका था। उनके शिष्यान्तों ने जनमानस के सन्तस हृदयों में अनुपम आन्तिमोत्त प्रवाहित कर दिया था। अमबाय बुद्ध की महाकल्याण का यह फल था। नियमित रूप से दिन की पाँच भागों में विभक्त कर उन्होंने धर्मप्रचार किया।^{७६} गाँवों—गाँवों में जाकर एक लये आत्मिक और दार्शनिक आन्दोलन का सूत्रपात किया। इस आन्दोलन को अधिकारिक जनता के समीप लाने के लिए बुद्ध ने भिक्षुओं

७४. वहीं बुद्धिज्ज, पृ. ८. परवर्ती बौद्धधर्म के अनुसार बुद्ध ने तीन धर्म-व्यवप्रवर्तन किये थे। प्रथम सारनाथ में, द्वितीय बुद्धकूटपरवत पर, और तृतीय धान्यकटक में। तृतीय धर्मव्यवप्रवर्तन बौद्ध सम्प्रदाय के उद्गम के रूप में था।

७५. महावज्ज. १.४.२; E, IX, p. 291ff

७६. पंचविभाजि बुद्धकिस्सज्जि पुरेवत्तकिस्सं, वज्जवत्तकिस्सं, धुरिमवत्तकिस्सं, मज्झिमवत्तकिस्सं, पल्लिमवत्तकिस्सं, कुल्लवत्तकिस्सिनी।

को सम्बोधित करते हुए कहा—मित्रियों ! जितने भी मानुष और दिव्य भगवन हैं, मैं उन सभी से विमुक्त हूँ। तुम भी सभी दिव्य और मानुष भोगों से विमुक्त हो जाओ। मित्रियों ! बहुजन, हितार्थ बहुजन सुखार्थ, लोक पर अनुकम्पा करने के लिए, हित के लिए, सुख के लिए, विचारण करो। एक साथ दो भक्त जाओ। मित्रियों ! यदि मैं कल्याण कारक, मध्य में कल्याण कारक, अन्त में कल्याण कारक इस वर्ग का उपदेश करो। अर्थ सहित, व्यवजन सहित, केवल परिपूर्ण परिशुद्ध सहाय्य का प्रकाश करो।”

वर्षप्रकार के सन्दर्भ में महाप्रजापती कौशमी ने संघ में अनुगाम (स्त्रियों) के प्रवेश का प्रश्न उपस्थित किया। प्रथमतः अनुगाम स्वीकृत नहीं हुए। परन्तु भगवन् की तत्कालिक बाणी के फलस्वरूप उन्हें अपने विचार परिवर्तित करने पड़े। अनेक महिलाओं को उपसम्पदा प्राप्त हुई। मित्रियों में केम्प, पराबारा, लोणा, गौतमी, उत्पलवर्णा मुख्य थीं। बुद्ध के अनुगामियों में बृहस्प पुत्र और महिला वर्ग भी था। इस प्रकार उनके संघ के चार भाग्यम हुए—मित्र, मित्रणी, उपासक और उपासिकायें।

६. वर्षावास—

महात्मा बुद्ध २६ वर्ष की अवस्था में सत्यवती हुए और लगभग ६ वर्ष के बाद बोधि प्राप्त की। ८० वर्ष की अवस्था में उनका परिनिर्वाण हुआ। इस बीच उनके वर्षावास और विहारस्थल निम्न प्रकार से रहे—

१. नारायणी, ऋषिपत्तन (वर्षावास),
२. गया, राजगृह (वर्षावास),
३. राजगृह (वर्षावास),
४. कपिलवस्तु, राजगृह (वर्षावास),
५. वैशाली, जावस्ती, कपिलवस्तु, वैशाली (वर्षावास),
६. राजगृह, बंधुमपर्वत (वर्षावास),
७. प्रायज्ञिक लोक (वर्षावास),
८. जावस्ती, राजगृह, वैशाली, सुसुमारधिरि-कुमार (वर्षावास),
९. कौशाम्बी (वर्षावास),
१०. पारिलम्पक वन (वर्षावास),

११. भावस्ती, माता-नालन्दा (वर्षावास),
१२. कुद-कलमावदम्य, मधुरा, वेरञ्ज (वर्षावास),
१३. प्रयाग, काशी, वैशाली, चात्रियपर्वत (वर्षावास),
१४. वैशाली, भावस्ती, साकेत, चापल भावस्ती (वर्षावास),
१५. कुसीनारा, कोसल, कपिलवस्तु, राजगृह, बम्पा,
कपिलवस्तु (वर्षावास),
१६. अलवी-कानपुर (वर्षावास),
१७. कौशाम्बी, राजगृह (वर्षावास),
- १८-१९. चालिय पर्वत,
२०. बम्पा, कुसुदेस (हजारीबाग जिला), राजगृह (वर्षावास),
२१. वैशाली, राजगृह, भावस्ती (वर्षावास),

२२-७५ वर्षावास भावस्ती में हुए । इस बीच बुद्ध कोसल, कुद, राजगृह, नालन्दा, सानगान (शास्त्रादेस), पावा, वैशाली, कुसीनारा आदि स्थानों पर विहार करते रहे ।

४६. वैशाली (वर्षावास) । यह वर्षावास युक्ति-संगत प्रतीत नहीं होता । २६ वर्ष की अवस्था में बुद्ध ने महायनिष्क्रमण किया, ३५ वर्ष की अवस्था में उन्हें बोधिलाम हुआ और ८० वर्ष की अवस्था में वर्षावास से पूर्व वैशाली पूर्णिमा को उनका परिनिर्वाण हुआ । इसलिए अंगुत्तर निकाय (२.४५) का यह कथन कि बुद्ध का ४६वाँ वर्षावास वैशाली में हुआ, आसिपूर्ण प्रतीत होता है ।

७—परिनिर्वाण

भगवान् बुद्ध लगभग ८० वर्ष की अवस्था तक अर्ध प्रचारार्थ विहार करते रहे । महापरिनिम्बान सुत्त के अनुसार परिनिर्वाण के समय बुद्ध वैशाली के समीप वेणुवग्राम में वर्षावास कर रहे थे । उस समय वे अत्यन्त रोगग्रस्त हो गये । आनन्द चिन्तातुर हुए । वेणुवग्राम से बुद्ध किसी प्रकार पावा पहुँचे । वहाँ बुद्ध कममारपुत्त (स्वर्णकार) के घर 'शुकर मर्ष' (शुकर का मांस) के खाने से उन्हें मरणान्तक वेदना हुई । रक्तासिसार से वे पीड़ित हो गये । फिर भी उन्होंने कुशीनगर की ओर प्रस्थान किया । बीच में ही हिरण्यवती नदी पारकर जालवन में पहुँचते ही वे और अधिक अस्वस्थ हो गये । यह उनका अन्तिम समय था । आनन्द ने समय का उपयोग कर कर्म की जाही रीति-नीति के सम्बन्ध में अनेक प्रश्न पूछे जिनका समाधान भगवान् ने अपने मुँहसे हुए ढंग से किया ।

मगवान् के अस्तित्व का प्रमाण है—

अलं भावुतो, मा खोचित्थ, मा परिदेवित्थ । वनु एतं भावुतो मगवता परिवज्जेव सम्मत्तात् सज्जेहि^१ व पिजेहि मगापेहि नानामाको विनामाको सम्मत्ता-
माको, तं कुते^२त्थ सम्भा ? वं तं जार्तं भूतं संवत्तं पत्तोक्कम्मं तं वता मा पत्तुजी ति
केतं ठानं विज्जति । देवता भावुतो उज्जयन्ती ति । कर्म्मभूता पन वन्ते भावस्मा
अनुवदो देवता सम्पत्तिकरोती ति ? सन्ता^३भुतो भानन्व देवता उज्जयिमा पत्ति-
सम्मत्तियो केसे पत्तिरिय कन्दमि—अस्सिद्धिप्यं जगता कस्मिन्नुतो...अन्तरहितो
ति । या पन देवता वीतरागा ता वता संकमाना अस्मिन्नेमि—अस्मिन् संवारा,
तं कुते^४त्थ सम्भा ति ।^५

इसके बाद मगवान् बुद्ध ने ध्यान की क्रमिक अवस्थाओं की अनुभूति के
रूप “वयधम्मा सरवारा अप्यमादेन सम्पादेव” कह कर परिनिर्वाण में प्रवेश
किया ।

८. परिनिर्वाण काल—मगवान् बुद्ध के परिनिर्वाण की तिथि आज को
विवादग्रस्त बनी हुई है । इस सम्बन्ध में विद्वानों में साधारणतः दो परम्प-
रायें हैं—

१. एक परम्परा यह है जो ४८७-४७७ ई० पू० बुद्ध का परिनिर्वाण
मानती है । और
२. द्वितीय परम्परा यह है जो ५४३-५४४ ई०पू० को बुद्ध का परिनिर्वाण
काल मानने का आग्रह करती है ।

प्रथम परम्परा—बुद्ध के परिनिर्वाण को ४८७-४७७ ई०पू० के बीच ठहराने
वाली प्रथम परम्पराको मानने वालों में कारपेण्डियर^६, नेक्समूलर^७ और
जमरल ए० कनिंघम^८ मुख्य हैं जो क्रोस्तनबर्ग^९ ने ४८१ ई०पू. और स्मिथ^{१०} ने

७६. महापरिनिर्वाणसुत्त

सं०. I A, १६१४, पृ. १२६

सं१. इन्द्रोत्कलन द्वी सम्पद, SBE पृ. X ii-X vii.

सं२. बुद्ध का क इतिहास एराव, पृ. १४

सं३. विजय पिटक, SBE. भाग XIII, पृ. २२

सं४. दे बुद्धिज्ज, ii, पृ. ६३

४८६ ई०पू०, कर्त्तव्य ४८८ ई० पू० और मुनि नगराज^{८५} ने ५०२ ई०पू० इस बटमा को बद्धित बताया है। सिल्वेन मेवी^{८६} ने चीनी लेखों के आधार पर ४८३ ई० बताया है। इसके सिद्धान्त के पोषक विद्वानों ने बन्धुगुप्त का सिंहासनारोहण ३२१ ई०पू० स्वीकार किया है। प्रथम परम्परा में अन्य मतों की अपेक्षा यह मत अधिक मान्य प्रतीत होता है।

द्वितीयः परम्परा—इस परम्परा में सिंहल और बर्मा की परम्परा आती है जो बुद्ध का परिनिर्वाण ५४४-५४३ ई०पू० में हुआ मानती हैं। इसके अतिरिक्त उत्तर भारतीय परम्परायें कुछ और ही हैं। कनिष्क ने लिखा है कि ह्यूनसांग (६३०-६४५ A.D.) के समय उत्तर भारत में बुद्ध के परिनिर्वाण के विषय में अनेक परम्परायें थीं। इन परम्पराओं में २५०, ३५०, ५५०, ६५० और ८५० ई०पू० में बुद्ध का परिनिर्वाण मानने वाली परम्परायें मुख्य हैं।^{८७} काह्लान भी ७७०-७१६ ई. पू. मानता है। ऐसी कुछ और भी परम्परायें हैं जो ६५६-६३३ ई. पू. तथा ११५६ ई० अबका ११८० ई० की बुद्ध का परिनिर्वाण काल ठहराती हैं।

इन परम्पराओं में सिंहल और बर्मा की परम्परा को छोड़कर अन्य कोई भी परम्परा विश्वसनीय नहीं है। महावंश के अनुसार पराक्रमबाहु प्रथम भ. बुद्ध के परिनिर्वाण के १६६६ वर्ष बाद राज्याभिषिक्त हुआ है। सिंहल परम्परा पराक्रमबाहु प्रथम का राज्याभिषेक काल ११५३ ई० मानती है। अतएव बुद्ध का परिनिर्वाण ५४४ ई. पू. (१६६७-११५३) होना चाहिए।^{८८} इस परम्परा का समर्थन वसिष्ठ भारतीय शिलालेखों से भी होता है। अनुराधापुर में प्राप्त शिलालेख भी इस परम्परा का समर्थन करता है।^{८९}

यह भी यहाँ उल्लेखनीय है कि विक्रमसिंह^{९०} व सेनारत्ने^{९१} जैसे कुछ

८५. मगधान महावीर और बुद्ध की समताययिकता, अनेकान्त, १९६३

८६. JAS. १९००, पृ. ३१६

८७. ह्यूनसांग, , ३३५.

८८. गायधर, महावंश ग्रन्थिका पृ. XXIX

८९. UCR, भाग १८, नं० ३-४ पृ. १३१

९०. एशियाटिका जैलनिका भाग १, पृ. ७६-८०, १२२-१२४, १५५-१५७

९१. डेट आफ बुद्धाज डेव एंड द सीलीग क्रीनोलाजी, JIAS. भाग २३,

नं० ६७, १९१४, पृ. १४३

विद्वानों ने ४६३ ई. पू. को ही विश्व परम्परा सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। इनके ग्रंथों का उल्लेख Hultsch ने, समीचीनता से किया है। "समयान्तरे मे न, महावीर के प्रमाण यथोक्त इन्द्रमुक्ति शीतल की न, बुद्ध मानकर उनका परिनिर्वाण ५४४ ई. पू. में माना है।" यह स्पष्टतः उनकी भूल है। इन्द्रमुक्ति शीतल गच्छावर और महात्मा शीतलबुद्ध दोनों व्यक्ति एक-वृत्त हैं।

उक्त दोनों परम्पराओं में शिष्ट, और कर्मा की परम्परा पर किन्तु अधिक ध्यान है। विपिठक, न जैनग्रंथों में आये हुए ज्ञेयों के आधार पर भी बुद्ध का परिनिर्वाण ५४४-५४३ ई. पू. निश्चित किया जा सकता है। और मुक्ति के अस्सी वर्ष की अवस्था तक (मत्तियिठरी के ज्ञेयों के प्रति) सम्बोधन करते रहे इसलिए उनका जन्म ६२४-६२३ ई. पू. माना जाना युक्ति संगत है।

न, महावीर का परिनिर्वाण भी निराश्रय है। पर अब अधिकतर विद्वान् इस मटना का काल ५२७ ई. पू. मानने को सहमत हो गये हैं। इस प्रकार महावीर बुद्ध से लगभग १९ वर्ष कम उम्र में निधन हुए। इस सम्बन्ध में विपिठक में महावीर के निर्वाण का उल्लेख या तो प्रमाणित होना चाहिए अथवा उसे गोपाल का निर्वाण-प्रसंग माना जाना चाहिए। मुनि मकराज की का मत है कि बुद्ध का परिनिर्वाण ५०२ ई. पू. होना चाहिए। पर उसे युक्तिमय नहीं माना जा सकता। उन्होंने सम्बद्ध उल्लेखों का जो भी विवेचन किया है वह बिल्कुल समीचीन नहीं कहा जा सकता। अतः इस पर और भी विचार आवश्यक है।

2021 ✓

६२, बही, पृ. २५३

६३, J.A. अभ. ११ पृ. २४६

६४, आधम और विपिठक एक अनुसूचीकन, पृ. ४७-१२८

परिवर्त - २

सम्प्रदाय, साहित्य और आचार्य

प्रथम संगीति

भगवान् बुद्ध के परिनिर्वाण के उपरान्त उनके प्रधान शिष्यों के समक्ष यह समस्या उत्पन्न हुई कि बौद्धधर्म किस प्रकार जीवित रखा जाय। भगवान् के मृत्यु के पश्चात् बुद्ध ने अपना उत्तराधिकारी किसी की नहीं बनाया। उन्होंने अपने अनुयायियों के लिए 'अम्मदायाद' होने की इच्छा अवश्य व्यक्त की थी। बुद्ध के न होने पर इस 'अम्म' की व्याख्या अपने अपने अनुकूल न होने लगे, यह संका पैदा हो गई थी। 'अलं मायुसो ! मा लोचित्य ! मा परिदेवित्थ ! सुमुत्ता नयं तेन महा समलौन ! उपदुत्ता न होम । इदं वो कप्पति, इदं वो न कप्पतीति । इदानीं पन मयं यं इच्छिस्साम तं करिस्साम" । यं न इच्छिस्साम तं न करिस्साम ।" जैसे कवन सुभद्र जैसे स्वच्छन्दतावादी भिक्षुओं द्वारा व्यक्त किये जाने लगे थे। इस स्थिति का परिज्ञान कर धर्म और विनय के संरक्षण के लिए एक संगीति बुलाने का निश्चय हुआ।

राजगृह से अधिक उपयुक्त स्थान और क्या हो सकता था। वैशाख पूर्णिमा की बुद्ध-परिनिर्वाण हुआ था। उसके बाद चतुर्थ माह में अर्थात् श्रावण माह में ५०० भिक्षु वैभार छिरि पर स्थित सप्तपर्णी गुफा में एकत्रित हुए।^१ भगवान् उसी समय महर्षि अवस्था प्राप्त कर संगीति में सम्मिलित हुए और सुत्तपिटक के मुख्य संगायक बने। महापति और पुराण की बटनाओं—मत्त-नेदों से यह अधिक सम्भावित है कि इस संगीति के निर्णय एकमत से नहीं हुए होंगे। संघमेध का प्रारम्भिक सूत्र यही से प्रारम्भ हो जाता है।

प्रथम संगीति का उल्लेख बुद्धवग्ग, दीपवंस, महावंस, सुमंगलविलासिनी, महाबोधिवंस, महावस्तु, मज्झिमीमूसकल्प, ताराणाव का बौद्धधर्म का इतिहास, तथा चीनी संस्कृत ग्रन्थों—महीसासक, धर्मपुत्र, महासाङ्गिक, सर्वास्तिवादिक, काश्यपसंगीतिसूत्र, अश्वोकावधान, महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, परिनिर्वाणसूत्र और ध्यानसांग के रिकार्ड—में मिलता है।

१. महापरिनिर्वाणसुत्त, पी. २. ३.

२. महावंस, २-२

जहाँ तक इस संगीति की प्राचीनता का प्रश्न है सर्वप्रथम १५८७ में स्वीडिश विद्वान् मिमयेफ (Mimayoff) ने कल्पनामयी प्रमाणों का परीक्षण कर इस कल्पना को ऐतिहासिक प्रमाण के रूप में स्वीकार किया^१। ओल्सेन, बर्ग ने १८६८ में इसका खण्डन किया और कहा कि प्रथम संगीति वाच कल्पनामय है क्योंकि महापरिनिष्वाणसुत्त में सुमद प्रकरण का कोई उल्लेख नहीं।^२ राकहिए ने सिद्धवादी सूत्रों से प्रथम संगीति की प्राचीनता सिद्ध करने का प्रयत्न किया।^३ परन्तु रिच डेनिक्स^४ जैसे, 'पुडुनारवत्' नामि विद्वानों ने ओल्सेन-बर्ग के मत का ही समर्थन किया।

ये सभी मत सुमद का उल्लेख महापरिनिष्वाणसुत्त में न होने पर आधारित हैं। वस्तुतः महापरिनिष्वाणसुत्त का सम्बन्ध बुद्ध के परिनिर्वाण की कल्पना के वर्णन करने से है, न कि बौद्धसंघ के इतिहास का विवरण करने से। बह्विध विनय तंत्र से सम्बन्ध है अतः उसका उल्लेख होना चाहिए परन्तु इन उसे सम्बन्ध बनाकर नहीं बैठ सकते। अथवा दीपवंत और सिक्खी सुत्ता में निश्चित प्रथम संगीति का वर्णन सुमद का उल्लेख न होने के कारण अस्वीकार्य ही अग्रगण्य। फिनाट (Finot) ने कुल्लवण के ग्यारहवें और बारहवें अध्याय की प्रशिक्षा बताया और यह कहा कि महापरिनिष्वाणसुत्त और कुल्लवण के ये दोनों अध्याय परस्पर सम्बन्ध होना चाहिए। इसके समर्थन में उन्होंने भूल सर्वास्तिवादिनों के विनय 'संयुक्त वस्तु' का उल्लेख किया जहाँ परिनिर्वाण और संगीति, दोनों का उल्लेख उपलब्ध है।^५ ओवरगिलर,^६ पूर्व,^७ प्रिंसिपिक^८ और वाकोबी^९ ने

१. दी रिसर्च सर से बौद्धिज्म, १८८७, रसिजन से क्रॉन्च में अनुवाद, १९२४।

२. बुद्धिस्तिकेन्नुविषय, ZDMG., १८६८, पृ. ६१३-६२४। प्रस्तावना (विनयपिटक), भाग १, पृ. २४-२६।

३. दी लाइफ ऑफ़ दी बुद्ध, पृ. ७

४. दी बुद्धिस्त सुत्ता, प्रस्तावना, SBE. भाग. ४०. पृ. १३।

५. J.p.T.S., १९०८, पृ. १-८०।

६. दी बुद्ध एण्ड फाइव माफर सेन्टुरीज्-पृ. १०२

७. दस, एन., जर्नी मोनास्टिक बुद्धिज्म, भाग १, पृ. ३३७; IHQ Vili. पृ. २४१-६.

८. IHQ भाग. ८, पृ. ७८१-४।

९. से वाउसिन, वि. पृ. २१३, ३२३; इण्डियन एजिटेशनरी में उसका संश्लेष अनुवाद प्रकाशित, १९०८।

१०. से कौडीय व राबर्ट्स।

११. ZDMG. भा. ३४, वर्ष १८८०, पृ. ३५४।

भी इन्हें सन्मार्ग दिया ।

समस्त ब्रह्मणों के आधार पर प्रथम संगीति की ऐतिहासिकता को स्वीकार करने का साहस हम में नहीं है । और फिर नवोपनि एवं पुराण के कथनों में बुद्धत्वार्थों की ऐतिहासिकता स्वयंसिद्ध है ।^{१२}

अस्तुत संगीति में धम्म और विनय तथा सुमंगलविकासिणी (निदान-कथा) के अनुसार धम्मिक्क का भी संगायन हुआ था, यह स्वीकार करना सम्भव नहीं । पूर्व ने इस संगीति की पातिमोक्क^{१३} असेम्बली कहा और नलिनान्न दत्त ने इसे कुट्टक विनय नियमों (कुट्टकानुसुत्तकानि सिक्खापधानि) को विनिश्चित करने के लिए आहुत परिषद् माना । दीपवंस और स्पष्ट वर्णन प्रस्तुत करता है । उसके अनुसार धान-ध, उपासि और कुछ अन्य सिद्धों ने इस संगीति को सम्पन्न किया और धम्म और विनय का संगायन किया । यहाँ धम्म और विनय का सम्बन्ध कुछ बीड़े से नूतनता से होना चाहिए, न कि समूचे पालि विपिटक से ।

द्वितीयसंगीति

अग्राह्य बुद्ध के परिनिर्वाण के लगभग १०० वर्ष बाद (बहससत्परिनिव्वुते अनन्तर) द्वितीय संगीति ब्रह्मली में हुई । इसे 'सत्तसत्तिका' भी कहा गया है । इसके आयोजन की पृष्ठभूमि में कुछ भिक्षुओं द्वारा विनय-विपरीत आचरण-मार्ग का अभ्यास था । यह ने देखा कि तथाकथित बीड़े भिक्षु सिंगिलोणकप्प, द्वंगुल-कप्प, नामान्तरकप्प, आवातकप्प, अनुमतिकप्प, अचिरणकप्प, अमोचलकप्प, जलोमीयान, अन्नसक निसिदन और वातकपरज्जसग्रहण इन दस वस्तुओं को स्वीकार करने लगे हैं । यह नियमविरोध आचरण सब को दूषित कर देगा । इस प्रकार के अपने विचार व्यक्त करने पर उसे परितारणीयकम्म का दण्ड दिया गया । यह के प्रयत्न से रेत घेर की अभ्यस्तता में यह संगीति बुलायी गई । यहाँ भिक्षुओं में दो दल स्पष्टतः दिखाई देने लगे—एक पाश्चात्तिक जो दस-वस्तुओं को ग्रहण करने के पक्ष में थे और दूसरा पाकेय्यक जो इनके विपरीत था । संगीति ने दस वस्तुओं को ग्रहण करके विनय विपरीत माना । फलस्वरूप एक पृथक् ही महासंगीति का निर्माण हो गया ।^{१४} विनीतदेव के अनुसार इस

१२. उपाध्याय, भरतविह, पालि साहित्य का इतिहास, पृ. ८७-८८

१३. वेज्जे, अली मोनास्टिक बुद्धिज्म, भा. १, पृ. ३३६ ।

१४. अली मोनास्टिक बुद्धिज्म, भा. १ पृ. ३३६,

१५. दीपवंस, ५-३० में महासंगीति नाम है और अग्रहवंस, पृ. ६-४ में इसे महासाधिक कहा गया है ।

संघीति का मूल कारण महादेव (१३० बुद्धिज्म), द्वारा मान्य पाँच सङ्घर्ष भी—महर्षियों में भी राज हो सकता है, उनमें अज्ञान बने रहने की सम्भावना है, वे संशयापन भी हो सकते हैं, दूसरे के द्वारा वे ज्ञान, प्रज्ञा भी कर सकते हैं और अज्ञानक या अज्ञानोन्मत्तता से मार्ग की प्राप्ति हो सकती है। सम्भव है, ये सङ्घर्ष सामान्यतः सचाकषित महर्षियों के सम्मर्प में उठावी गई हों^{१६} ।

द्वितीय संघीति का उल्लेख हमें कुल्लवग्ग—विनयपिटक दीपवंस, महावंस, समन्तपासादिका, ह्यनसाङ्ग के पम्बिनी देशों के रिकार्ड, तिग्गती दुल्पा आदि में मिलता है। बोझ-बहुत अन्तर होने के बावजूब वे सभी उल्लेख कुल्लवग्ग पर आधारित हैं।

इस संघीति की ऐतिहासिकता अब निर्विवाद रूप से स्वीकृत हो चुकी है। कर्न ने पहले बुद्धिस्टि स्टडीज में इसे कल्पनाजन्य माना पर बाद में मेन्गुल-भाऊ बुद्धिज्म में उनका सन्देह दूर हो गया। प्रोल्डेनबर्ग ने इसे सर्वाधिक सत्य बटना कहा (विनय पिटक, भूमिका, पृ. २६)। इस समय तक बौद्ध संघ के पास विनय का कोई प्राक्य अवश्य रहा होगा जिसके आधार पर इस संघीति में निर्णय लिये गये।

तृतीय संघीति

बुद्ध के समय तक प्रातों-प्राते बौद्धधर्म अपेक्षाकृत सरल हो गया था। अनेक विष्णु अपने ही नाम से उपदेश देने लगे थे और मठाधीश बन गये थे। इस स्थिति में विनय नियमों में जीवित्य ज्ञान और उपोसव एवं पारख्या न होना स्वाभाविक था। अशोक ने यह आचारयज्ञ सिधिलता दूर करने का यत्नात्मक प्रयास किया। तृतीय संघीति इसी भूमिका के साथ पाटलिपुत्र में योग-लिपुस्ततिस्स धेर की अध्यक्षता में हुई थी। इसका उल्लेख दीपवंस, महावंस, समन्तपासादिका, तिग्गती दुल्पा और कुछ चीनी साहित्य में मिलता है। परन्तु कुल्लवग्ग और अशोक के शिलालेख इन विषय में मौन हैं।

मिनवेक, कीच, फ्रान्के आदि विद्वानों ने इस संघीति की ऐतिहासिकता के विषय में सन्देह व्यक्त किया है क्योंकि कुल्लवग्ग जैसे प्राचीन ग्रन्थ में इसका उल्लेख भी नहीं। पर यह विचार अब किसी को मान्य नहीं। सम्भव है स्वविरवादा मिश्रणों ने इसे अपनी ही संघीति मानकर उल्लेख करना आवश्यक न समझा हो। जहाँ तक अशोक के शिलालेखों में इसका उल्लेख न होने का प्रश्न है यह सही नहीं। अशोक ने संघ के कुछ विष्णुओं के निष्कासन की बात

१६. पंजसम, "फाइव प्वाइस आफ महादेव एवम वी कमाचलु", JRAS,

१९१०, पृ. ४९३-४९४; अर्ली बुद्धिज्म नु., २१-२.

अर्पिते शिलालिखे में की है ।^{१०} भोग्यालिपुस्त लिख्त की अधिक महत्व देने के लिए भी संभवतः अशोक ने इस विषय में स्वयं को बाहर रखा हो । संगीति का मुख्य उद्देश्य तत्काल में प्रचलित १७ सम्प्रदायों का निराकरण और स्वविरवाद का प्रस्थापन था । भोग्यालिपुस्तलिख्त ने कथावस्तु की रचना कर बहू काल पूरा किया । सम्भवतः अभिषम्भपिटक का संकलन इसी संगीति का परिणाम रहा हो । विदेशों में बौद्धधर्म के प्रचार के लिए भिक्षुओं को भेजे जाने का निश्चय करना इस संगीति की बड़ी भारी देव बौद्ध संस्कृति की सिद्ध हुई है ।

अन्य संगीतियाँ

इन तीन संगीतियों के अतिरिक्त अल्प-मिश्र ग्रन्थ पर कुछ और संगीतियाँ हुईं । ई०स० १०० में जतुर्थ संगीति कनिष्क ने बुलाई थी । सिंहल परम्परानुसार भी संका में तीन संगीतियाँ हुईं—प्रथम संगीति अरिद्रु थेर की अध्यक्षता में वेतालपियत्तिस्स के काल (२४७-२०७ ई. पू.) में हुई । द्वितीय संगीति महाथेर रक्षित के उत्थावधान में जट्टगामिनि समय (१०१-७७ ई. पू.) के काल में हुई और तृतीय संगीति महाथेर हिककडुवे तिरि सुमंगल के सम्पादित्व में १८६५ ई० में हुई । इसी प्रकार बाइलेयड और वर्मा की भी कुछ अपनी परम्परायें हैं । पञ्चम संगीति जो माण्डवे (भीलका) में हुई उसका विशेष महत्व इसलिए है कि स्वायित्व की दृष्टि से समूचा पालि त्रिपिटक संभरभर पत्थर पर उकेरा गया । और छठवीं संगीति अभी १९५४ में रंगून में हुई थी । इन सभी का उद्देश्य पालि त्रिपिटक का संरक्षण करना था ।

रुद्ध प्रकार

बुद्ध ने प्राचीन परम्परानुसार अपने संघ का निर्माण किया और उसके चार भेद किये—उपासक, उपासिकायें, भिक्षु और भिक्षुणियाँ । यद्यपि उन्होंने विशेष ध्यान भिक्षु और भिक्षुणियों के बनाने में लगाया पर उपासकों को भी वे उद्बोधित करते हुए दिखाई देते हैं । तपस्तु और मल्लिक ऐसे ही उपासकों में अग्रण्य थे । बुद्ध मूलतः अपने धर्म को साधारण जन तक पहुँचाने के पक्ष में नहीं थे परन्तु ब्रह्मयाचना के परिणामस्वरूप वे इसके लिए संयार हो गये । इसी प्रकार वे पांसुकूलजीवर, सुवसमूल सेनासन, पुत्तिमुत्तभेसज और पिण्डियालोप भोजन जैसे नियमों के निर्माण तथा बुद्ध विहारादि को आवास रूप में स्वीकार करने

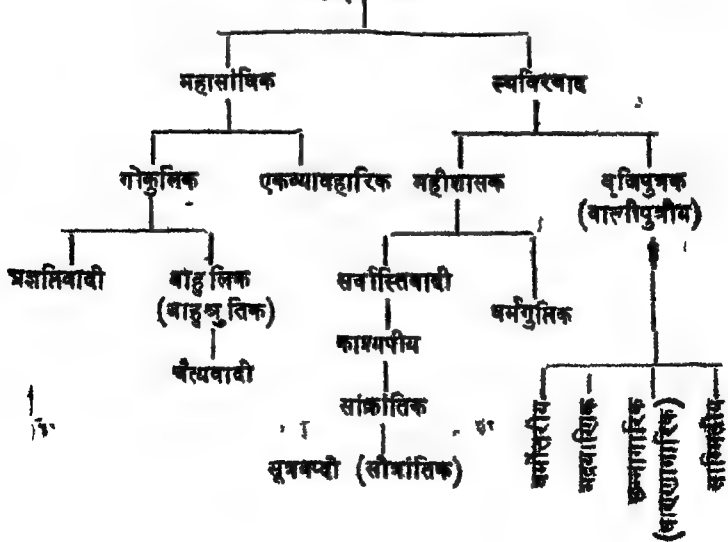
^{१०} १७. कार्पस इन्सक्रिप्शन इन्डिक्केरम, भाग १, अर्धसंस्कृत, १९२५. पृ. १६०

के लिए तैयार नहीं थे। चण्डाल जैसे जैसे लोग के अनुविचित्रकारी में बुद्धि होती गई, आवश्यकता उत्पन्न होती गई। फलतः- वैशुचन जैसे उद्धानों को ग्रहण किया गया और भौग, विहार, प्रासाद, गुहा, उद्यान आदि को निवास एवं ध्यान योग्य माना गया। इस सम्बन्ध में देवदत्त का बाणहृ कठोर चर्चा के निर्वाह के लिए न चल सका। आनन्द के प्रयत्नों से भिक्षुणी संघ की भी स्थापना हो गई। पर कौशाम्बी भिक्षुओं की नियमों के प्रति आपत्ति और अनापत्ति तथा देवदत्त की नियमों के प्रति अवहेलना संभेद का प्रमुख कारण बनी।

सम्प्रदाय

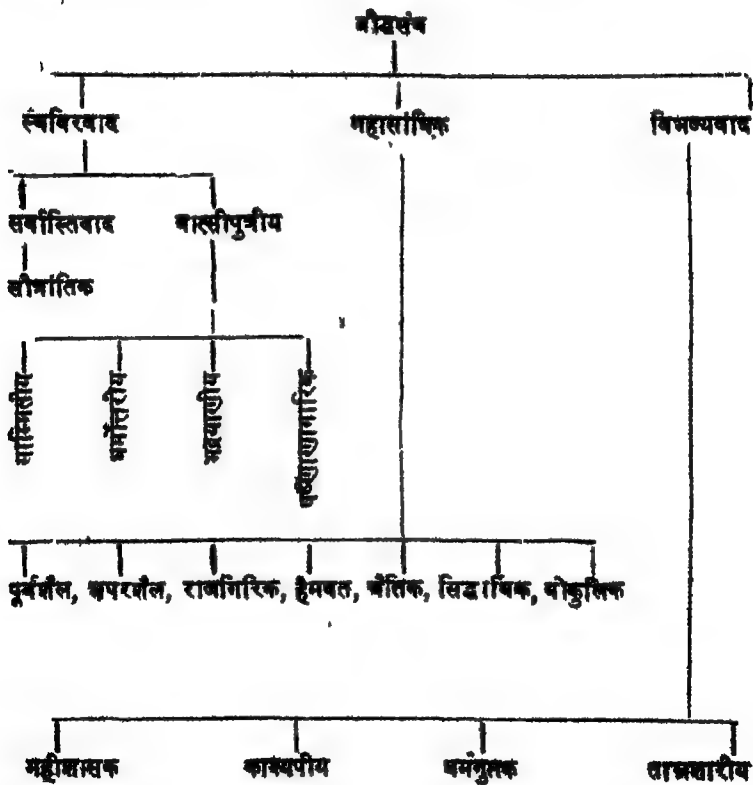
मगवान् बुद्ध के परिनिर्वाण के बाद हुई तृतीय संगीतिमें उनके द्वारा प्रवेक्षित मूल बौद्धधर्म के कोजने का प्रयत्न हुआ और भी जोड़ा गया-निर्धारित किया गया उसे वेरवाद की संज्ञा प्रदान कर दी गई। सेक १७ सम्प्रदायों की वेरवाद या स्वविरवाद परम्परा के विपरीत चले हुए अष्ट सम्प्रदाय मानकर उनका खण्डन किया गया। वस्तुतः यह संभेद द्वितीय संगीति से अधिक स्पष्ट हो गया था और तृतीय संगीति तक आते-आते उनका लगभग पृथक् अस्तित्व ही सिद्ध हो गया। उनमें महासांघिक सम्प्रदाय वेरवाद के विरुद्ध उचित सम्प्रदायों में प्रधान था। कपावत्थु की भट्टकथा और महावंस (५-४-१०) में तत्कालीन

बुद्ध धर्म



सम्प्रदायों के नाम इस प्रकार दिये गये हुए हैं ।

इनके अप्रतिष्ठ महावंश और वीरवंश में कुछ और सम्प्रदायों का उल्लेख मिलता है—हैमवत, राजगिरिक, सिद्धात्मक, पुष्पसेनिय, धपरसेनिय और बौधिरिक । कदाचित् अंशुक या नै उत्तरायणक, हेतुवादी, एवं वेतुलक का भी नाम आता है । निकाय संग्रह के अनुसार तृतीय संगीति के फलस्वरूप पृथक् किये गये सम्प्रदाय महासांघिक सम्प्रदाय के नेतृत्व में एक ही गये और बीरे-बीरे इन सम्प्रदायों में विभक्त हो गये । इनमें वेतुलक, अन्धक, और धान्य महासांघिक और हुए गये ।



महासांख्यिक^{११} (बहुमिष अस्तित्व) में भी ये ही नाम हैं। मात्र अन्तर यह है कि उक्त सारिका में बाहुलिक नाम दिया है जबकि यहाँ सौकुलरवादी लिखा है। अरिपुत्रप्रतिपुत्रासुत्र के अनुसार बुद्ध के परिनिर्वाण से द्वितीय शताब्दी में महासांख्यिक सम्प्रदाय की उत्पत्ति हुई, एवं उससे एकव्यावहारिक, भौकूलरवादी, कर्मकुलिक, बहुवृत्तिक एवं प्रज्ञतवादी सम्प्रदाय निकले। निर्वाण से तृतीय शताब्दी में वात्सीपुत्रीय एवं सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय उद्भूत हुए। वात्सीपुत्रीयों से भर्गोपक, भ्रम्यानिन, सम्मतीय, एवं वराणगरिक सम्प्रदायों का जन्म हुआ। सर्वास्तिवाद से महीसातक, बर्मगुप्तक एवं सुवर्षक निकाय निकले। स्वमिदों से ही काश्यपीय एवं सूत्रवादी उत्पन्न हुए। संश्रान्तिकों की उत्पत्ति स्वमिरवन्द के कोठ से ही निर्वाणकी अतुर्थ शताब्दी में हुई।^{१२}

अब्य की द्वितीय सूची में महासांख्यिक सम्प्रदाय की उत्तरकालीन स्थिति पर प्रकाश पड़ता है।

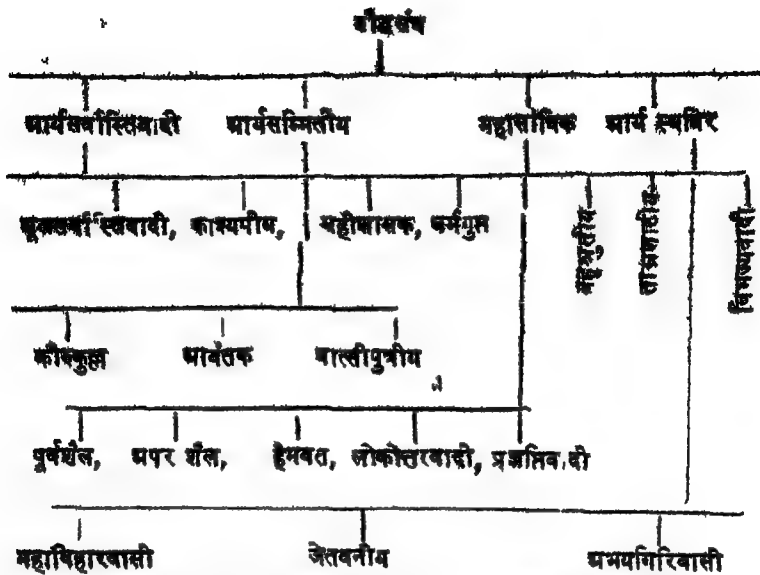
अब्य की प्रथम सूची काश्मीरक सर्वास्तिवादियों की परम्परा को और तृतीय सूची, सम्मतीय परम्परा को सूचित करती है। इन तीनों सूचियों में पर्याप्त मतभेद दिखाई देते हैं। महाब्युत्पत्ति में एक अन्य प्रकार का ही विभाजन मिलता है—^{१३}

दीपवंस-महार्थस के अनुसार मूलनिकाय चेरवाद से महासांख्यिक की उत्पत्ति हुई। महासांख्यिक से एकव्यावहारिक, भौकूलिक, प्रज्ञतिवादिन्, बाहुलिक, और चैत्यवादी हुए, और चेरवाद ने महिंसातक, वात्सीपुत्रीय (बहिमुत्तक), सर्वास्तिवादी, काश्यपीय, सांक्रांति, सौत्रांतिक, वम्मवृत्तिक, बर्मोत्तरीय, छान्नावारिक, भ्रम्यानिन और सम्मतीय निकायों की उत्पत्ति हुई।

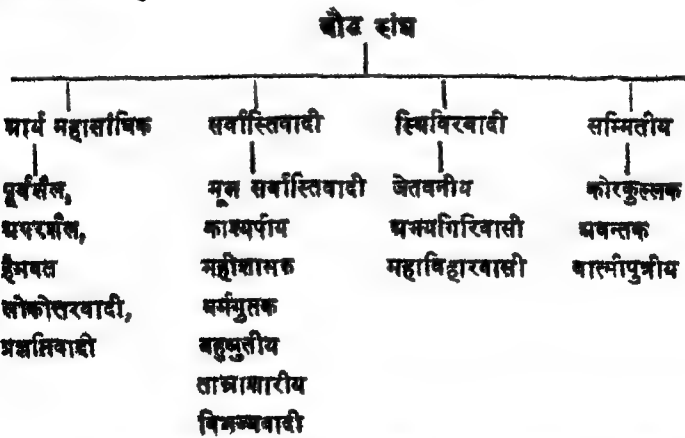
११. राहुल सांकृत्यायन, अभिधर्मकोश, भूमिका, पृ. १, विजयपिटक, हिन्दी अनुवाद, भूमिका, पृ. १-२, बौद्धधर्म तथा अन्य भारतीय दर्शन, भाग १ पृ. ५६१,

२०. पाण्डेय, मोहिन्दकन्द, बौद्धधर्म के विकास का इतिहास; पृ. १७७

२१. महाब्युत्पत्ति (बेसिंहन्य द्वारा सम्पादित) पृ. २३४- बौद्धधर्म के विकास का इतिहास; पृ. १५०



किन्तुतदेव ने लंब-सम्प्रदायसे के सन्दर्भ में सर्वास्तिवादी परम्परा का उल्लेख किया है—^{२२}



डा० मोविन्द चन्द्र शर्मसेय ने बौद्ध धर्मियों की बसावली को काश्मीर का निर्देशन करते हुए उपसंहार किया है। साधारणतः उनका उपसंहार सर्वसंग्रह माना जा सकता है। वह इस प्रकार है—^{२३}

प्रथमं पूर्व-महासाधिका एकव्यावहारिक

इस प्रकार बी.ए. संघ के प्रमुख विभाग बार थे—महासांख्यिक, वास्तु-
पुर्वाय, स्वधिरवादी और सर्वोत्तिवादी। विज्ञानियों में बेरनाड (निष्कर्षवाद),
महोपासक, ज्ञानवादीवाद, काक्यपीय, औद्योगिक, बर्केंसरीय, भद्रमानिक,
महासांख्यिक, सत्यवादी, द्वैतवाद, महासांख्यिक, बहुभुतीय, ज्ञानवाद, राजनीति, राजनीति,

सिद्धांतक, पूर्वशील और अपरशील निकायों का उत्सव था। इनमें स्थविरवाद और महासंघ निकाय अधिक महत्वपूर्ण हैं^१ ।

स्थविरवाद—बौद्धधर्म का यह बृहत् सम्प्रदाय है। कुछ परिनिर्वाण के लगभग २०० वर्ष बाद इस सम्प्रदाय से पुद्गलवादी बज्जिपुत्तक (वात्सीपुत्रीय) नाम की शाखा स्थापित हुई जिससे कालान्तर में जर्मोत्तरीय, मद्रपाणीय, अश्वशिरिक एवं सम्मितीय नामक अन्य प्रशाखाओं ने जन्म लिया। इनमें सम्मितीय प्रशाखा अधिक विवृत हुई। इस सम्प्रदाय के मुख्य केन्द्र कोशाम्बी, मधुरा एवं धनन्ती थे।

महासंघ—स्थविरवाद से सर्वप्रथम पृथक् होने वाला यह सम्प्रदाय माना जाता है। वैशाली संघसिद्धि के फलस्वरूप इसका जन्म हुआ। वैशाली और पाटलिपुत्र में इसके प्रारम्भिक केन्द्र थे। बाद में आंध्र में इसका पल्लवन हुआ। कालान्तर में इस सम्प्रदाय से कौत्तिक, वैश्यवादी आदि सम्प्रदाय निकले हुए। वैश्यवादियों से पूर्वशील, अपरशील, वैतुल्यक राजगिरिक और सिद्धार्थिक शाखाओं जन्मीं। वैश्य के सन्दर्भ में मतभेद इस विभाजन का कारण रहा होगा। महासंघ को एक व्यावहारिक प्रथवा लोकोत्तरवाद भी कहते हैं। बुद्ध की लोकोत्तरता बोधिसत्व की कल्पना और अर्धदेव के अनुसार अर्द्धन्दु का स्वरूप महासंघ के प्रधान सिद्धांत है। त्रिपिटक के अतिरिक्त संयुक्तपिटक और चारिखीपिटक को भी ये सम्प्रदाय मानते हैं। महावस्तु इनका प्रधान ग्रन्थ है। यही सम्प्रदाय महायान का जन्मदाता है। भगव और आंध्र इसके विशेष महत्वपूर्ण केन्द्र रहे हैं।

वात्सीपुत्रीय—स्थविरवाद का यह तृतीय मुख्य सम्प्रदाय था जो कुछ परिनिर्वाण के लगभग दो सौ वर्ष बाद आवर्तित हुआ। बाद में इसी से सम्मितीय निकले। और सम्मितीयों में से आबन्तक और कुत्कुल्लक सम्प्रदायों का जन्म हुआ। वात्सीपुत्रीय सम्प्रदाय से ही जर्मोत्तरीय मद्रपाणीय और अश्वशिरिक परम्पराओं का उद्भव हुआ। कथावस्तु में इन सब सम्प्रदायों के दार्शनिक मतभेद मिलने हैं।

सर्वास्तिवाद—स्थविरवाद की यह चतुर्थ शाखा थी जिसकी उत्पत्ति वात्सीपुत्रीयों के बाद हुई। परम्परानुसार कनिष्क के काल में सर्वास्तिवादियों की संगीति हुई थी जिसमें अग्निधर्म महाभाषा का प्रणयन किया गया। विभाषा के अनुयायी ही वैभाषिक कहलाये। कालान्तर में वैभाषिक भी दो क़ेदों में विभक्त हो गये—कश्मीर वैभाषिक और वात्स्यायन वैभाषिक। सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय अग्निधर्म पिटक को विशेष रूप से मानता था।

मुद्राधिकारों के मादके बाण सभ्यवाद, सीमाधिकार कहलाया । प्राचीन शास्त्रों में हीनवादी सम्प्रदायों में वैश्विक और सीमास्थित सम्प्रदायों की ही कहीं बाड़ी है । क्रमशः और और के बीचियों में वे प्रदर्शित करने के लिए कायरीरी वैश्विकों के मूल अवस्थितवादी भी कहा गया ।

महासाधन

महासाधन सम्प्रदाय से संक्रमित होता हुआ बौद्ध धर्म महायान की सीमा तक पहुँचा । महायान बुद्ध के कल्पित भौतिक काम को महासाधनों में विभुद भान्य और उनके व्यक्तित्व को अनेकतर स्वीकार किया । भक्ति के प्रवाह के साथ-साथ बुद्ध की भौतिकता, महापुरुषत्वों की विशेष कृपा बुद्ध संस्था, प्रसिद्ध कथा, बौद्धत्व की 'महासाधन' बुद्धि, पारमिता, प्राप्ति भिक्षु सिद्धांत, लौकिक धर्मों में प्रकृतिमानव धर्म तत्त्वों में विकास होने लगा । उन्नी-गता के बायरे से हटकर महायान ने वैश्विक विस्तृत दृष्टिकोण अपनाया । फलतः वे स्वयं महायानी कहलाने लगे और दूसरे को हीनयानी नाम दे दिया । गाबिन्द चन्द्र पाण्डे ने महायान के इतिहास को तीनयुगों में निर्धारित किया है—(१) बीचकाल—तथागत की ८५० व से १००० तक, (२) सूत्रकाल—१००० प्रथम शताब्दी से ई. ५०० तक, और (३) शास्त्रकाल—बाबाजुन ने परवर्ती ।^{१५}

महायान की दो शाखाएँ हुई—मध्यमिक (मध्यवाद) और योगाचार (विशालवाद) । मध्यमिक शाखा के पुरस्कर्ता हैं मध्यवादी शाखाएँ नागाजुन और योगाचार के प्रवर्तक हैं चार्वाक मंत्रेयन्य । मध्यमिक के विषय विज्ञान के द्वारा संस्थापित वैश्विक योगाचार शाखा ने भी इसके विकास में पर्याप्त योगदान दिया ।

सांख्यिक महायान—

कालान्तर में प्राचीन बौद्ध धर्मों के आधार पर ही बौद्ध धर्म में और भी विकास हुआ । आठमाटीययुग का अवलम्बन कर लौकिक प्रकृतियों तकने लगी । महासाधनों में ही बारणीयिक की कल्पना ने और वाच्यकाल में तृतीय धर्म-वक्रप्रवर्तन की माध्यम ने इन प्रकृतियों को बाँधे धारों में और भी सहायता दी । मंत्रेय और मंत्रेय की विचारधारा ने उन्हें प्रभावित किया । बौद्धधर्म की यह स्थिति बहुत सी तक रही । शास्त्ररत्नावली (महावक्त्रसंग्रह) के अनुसार महायान की दो शाखाएँ हुई—पारमिताय और मन्त्रय । बाद में मन्त्रय से पञ्चयान, कलचक्रयान और लक्ष्मण सम्प्रदायों का विकास हुआ । कुछ

लोग सन्तान से नागार्जुन का सम्बन्ध जोड़ते हैं। गुरु-शिष्य-परम्परा से यह तान्त्रिक साधना चर्मकीर्ति तक चली आयी। अतः लगभग सातवीं शती तक यह सन्ध-साधना अपने रूप में बनी रही। पारमिताओं की प्राप्ति के लिए मन्त्रों और धारणियों का उपयोग इस समय किया जाता था। डॉ० विनयतोष के अनुसार सन्तान को बढ़ाने में भार्यदेव का भी हाथ था।^{२१} डॉ० विनयतोष भट्टाचार्य ने तान्त्रिक बौद्धधर्म से सन्तान, मन्त्रदान, भद्रदान आदियानों का भी सम्बन्ध जोड़ा है। काजी बहा समदुप ने मन्त्रतम से क्रियासन्तान, ध्या-सन्तान और योगसन्तान तथा योगसन्तान से महायोगसन्तान, अनुसरयोग-सन्तान और अतियोगसन्तानों का उद्भव बताया।^{२२}

राहुल सांकृत्यायन के अनुसार उत्तरवर्ती महावान बौद्धधर्म मन्त्रदान के विकास का ही परिणाम है। उन्होंने इसे मन्त्रदान काल' के नाम से अभिहित किया है। उनके अनुसार विकासक्रम इस प्रकार है—^{२३}

सूत्ररूप में मन्त्र — ई० पू० ४००—१०० ई०पू०	}	नरम गरम
धारणी मन्त्र — ई० पू० १००—४०० ई०		
यन्त्र-मन्त्र — ई० ४००—७००		
वज्रयान— ई० ८००—१२००		

सन्तान में मन्त्रों और धारणियों के माध्यम से निर्वाण पाने का निर्धारण है। परन्तु वज्रयान में इसके अतिरिक्त यन्त्र, मांस, मद्य और मैथुन का भी परिणाम किया है। बौद्धधर्म का यह विकृत रूप अत्यन्त अनीना सिद्ध हुआ। उसका शाश्वत उपदेश था—प्राणसिपात करना, चोरी करना, परस्त्रीसेवन करना, असत्य बोलना।^{२४} वहाँ साधना के निमित्त शक्ति की आवश्यकता बतायी गई। कामकारिक सिद्धियों के लिए मारण, मोहन, उच्चाटन, बशीकरण, स्तम्भन, विद्वेषण, प्राकर्षण, शक्तिक आदि कर्मों का विधान किया गया। शुद्धसमाजतन्त्र वज्रयान का प्रमुख ग्रन्थ है।

इसके बाद सहजयान और कालचक्रमान जैसे कुछ और बीमत्स सम्प्रदाय खड़े हुए। इनमें निर्वाण प्राप्ति को और भी सहज बना दिया गया। योग के नाम पर इन सम्प्रदायों में दुराचरण प्रसीमित हो गया। भारतीय संस्कृति इस कुत्सित आचार-विचार को सहन न कर सकी और फलतः बौद्धधर्म को समाप्त-प्राय हो जाना पड़ा।

२६. जर्नेल आफ रायलएशियाटिक सोसैटी ऑफ बंगाल, १९१८ ई० भाग १.

पाठ २, पृ० १७५-१८४

२७. तान्त्रिक बौद्धसाधना और साहित्य, पृ० १०४

२८. पुरातत्व निबन्धावली, पृ० १११

२९. उपाध्याय, नगेन्द्रनाथ, तान्त्रिक बौद्धसाधना और साहित्य, पृ० १११ आदि।

परिवर्त ३

बौद्ध साहित्य और आचार्य

पालि साहित्य

वर्तमान बौद्ध साहित्य पालि, प्राकृत, संस्कृत, तिब्बतन, भाषाजीव, सिंहली, बर्मी आदि भाषाओं में उपलब्ध होता है। परन्तु भगवान् बुद्ध के आधुनिक और प्रमाणिक उपदेश भगवद् प्रदेश की सांस्कृतिक जनन का सामग्री में ही प्राप्त होते हैं। इसी सामग्री को कासास्तर में पालि कहा जाने लगा। यही पालि भाषा प्राकृत भाषा की आधुनिक सीढ़ी है। हिन्दी, मराठी आदि आधुनिक आर्य भाषाएँ संस्कृत की अपेक्षा पालि भाषा प्राकृत भाषा के निकट अधिक हैं।

पालि साहित्य का विकास भगवान् बुद्ध के समय से लेकर आधुनिक काल तक होता आया है। इस समूचे साहित्य में पिटक साहित्य का विशेष महत्व है। इसका संग्रहण राजगृह, बंजाली और पाटलिपुत्र में हुई संघीयताओं में श्रुति परम्परा के आधार पर किया गया था। इसी संग्रहण के आधार पर ई. पू. २६-१७ में श्रीलंका के राजा वट्टगामणि, समय में उसे लिपिबद्ध कराया। इस बीच निम्नलिखित ही पिटक के मूल रूप में कुछ न कुछ परिवर्तन-परिवर्तन हुआ होगा। इसलिये कतिपय विद्वानों ने उसकी साक्ष्यिक प्रामाणिकता में सन्देह व्यक्त किया है। जो भी हो, लिपिबद्ध होने के बाद तो उसमें कोई परिवर्तन नहीं हुआ होगा।

पिटक साहित्य मूलतः धेरवारी परम्परा का प्रतिनिधित्व करता है। वह तीन भागों में विभक्त है—सुत्तपिटक, विनयपिटक और अभिधम्मपिटक। पिटक का तात्पर्य है पिटारी या परम्परा और सुत्त का तात्पर्य है सूत्र या वाग्य। अर्थात् सुत्तपिटक का तात्पर्य है कि जैसे सूत्र का गोला फेंकने पर दूसरे के हाथ में वह उलझना हुआ चला जाता है उसी प्रकार महात्मा बुद्ध का वर्णोपदेश श्रुति-परम्परा से उनके शिष्य-प्रशिष्यों के साथ चला आया है। बुद्धचोप ने भी 'पिटक' पिटकत्वविधु परियत्तिभाजनत्वतो आहु' कहकर इसी आशय की पुष्टि की है।^१ आचार्य असम ने सुत्त का अर्थ 'सूचनात् सूत्र' के रूप में किया है। यह

१. दीपवर्ष, २०. २०-२१; महावर्ष, ३३. १००-१०१

२. पिटक संग्रहित साटुकर्ण सर्व्व धेरवाव

३. पिटकं पिटकत्वविधु परियत्तिभाजनत्वतो आहु।

तेव संबनेत्वा सयो पि विनवाचयी नेवा ॥ अट्टसाहिनी, पृ० १५.

व्याख्या भी बुद्धबोध के कथन का समर्थन करती है। संस्कृत में 'सूत्र' शब्द संतात्पर्य संक्षिप्त कथन से है। परन्तु यह वाक्य सुत्तपिटक के सन्दर्भ में उपयुक्त नहीं। क्योंकि वहाँ कथन का विस्तार भी मिलता है और उसकी पुनरुक्ति भी। यहाँ 'सुत्त' का अर्थ 'सूक्त' अर्थात् 'अच्छी तरह से कहा गया' ग्रहण किया जाय तो अधिक उपयुक्त होगा।

सुत्तपिटक का विषय भगवान् के उपदेशों का संग्रह करना मात्र है। यहाँ भगवान् कहीं स्वयं उपदेश देते हैं, कहीं सारिपुत्र, मीद्गल्यायन या भानन्द जैसे अहिंस्र शिष्यों को उपदेश देने का आदेश देते हैं और कहीं उपासक विषय का अनुमोदन करते हैं। इस प्रकार बुद्धत्व प्राप्ति से लेकर निर्वाण-प्राप्ति तक के ४५ वर्षों के भ्रमणकाल की जीवनवर्षा का विवरण सुत्तपिटक में मिलता है। इसी मन्दर्भ में तत्कालीन भारतीय संस्कृति का विवरण भी उपस्थित किया गया है।

सुत्तपिटक सुत्तों में विभक्त है। इसमें गद्य और पद्य दोनों मिलते हैं। इसलिये इस पाणि साहित्य का चम्पू काव्य कहा जा सकता है। प्रायः प्रत्येक सुत्त यह स्पष्ट करता जाता है कि उपदेश कहाँ और किसके द्वारा किया गया है। उपदेश समाप्त होने के बाद श्रोता अथवा प्रश्नकर्ता अपने हृत्तज्ज्ञतापूर्ण उत्तरों व्यक्त करता है और साथ ही भगवान् बुद्ध की शरण में और उनके धर्म तथा सच की शरण में जाने का भी संकल्प करता है।

भगवान् बुद्ध परम मनोवैज्ञानिक थे। वे उपदेश देने के प्रसंग में अपने श्रोता अथवा शिष्य की शक्ति का अवश्य ध्यान रखते थे। सुत्तपिटक के अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि बुद्ध सबसे पहले दान, शील व सदाचार सम्बन्धी उपदेश देते थे और उसके बाद ही उपमा, उदाहरणपूर्वक चतुरार्यसत्य, प्रतीत्य-समुत्पाद व आत्मा आदि जैसे गम्भीर विषयों का विवेचन करते, बुद्धेतर मतावलम्बी से संलाप करते समय पहले उनके सिद्धान्त को प्रस्तुत करते, बाद में उसकी समालोचना करते और फिर श्रोता की अभ्यर्थना पर उसे धर्मोपदेश देते। यह उनका उपदेश कीशिल्प था।

इस प्रकार सुत्तपिटक में जहाँ पुनरुक्ति, संवाद और उपमाएँ मिलती हैं वहाँ संख्यात्मक परिगणन, इतिहास व संस्कृति तथा नाटकीय गतिशीलता का भी प्रयोग दिखाई देता है।

सुत्तपिटक पाँच भागों में विभक्त है—दीघनिकाय, मज्झिमनिकाय, संयुत्त-निकाय, अंगुत्तरनिकाय और खुद्दकनिकाय। सर्वास्तिवादी सुत्तपिटक में निकाय

के श्रमण पर आगम शब्द का अर्थ मिलता है। ईशानिकाय तीन भागों में विभक्त है—सीलसंन्य, महावग्ग और पयिकवग्ग । इन तीनों भागों में कुल मिलाकर १४ सुत्त हैं। ईशानिकाय में अपेक्षाकृत सभ्य सुत्तों का चयन किया गया है परन्तु वहाँ कालक्रम का ध्यान नहीं रखा गया। सीलसंन्य में सील, समाधि और प्रज्ञा सम्बन्धी उपदेश हैं। महावग्ग और पयिकवग्ग में भगवान् बुद्ध की जीवनवर्षा तथा उसके सिद्धान्तों का विम्लेषण है।

दीर्घनिकाय का ब्रह्मचालसुत्त सर्वाधिक महत्वपूर्ण है। इसमें बुद्धकालीन वास्तव प्रकार के दार्शनिक सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है। इन सिद्धान्तों को वहाँ मिच्छादिट्ठि की संज्ञा दी गई है। जैनाग्रमों में प्रायः इन्हीं सिद्धान्तों की संख्या ३६३ बताई गई है। इसी सुत्त में प्रसङ्गवश तात्कालिक सामाजिक जीवन का भी सुन्दर चित्रण किया गया है। जीवनयापन के साधन, आमोद-प्रमोद के प्रकार, सौन्दर्य सामग्री, युद्ध के प्रकार आदि विषयों का अच्छा वर्णन मिलता है। समञ्जसफलसुत्त में बुद्धकालीन छह तीर्थंकरों के अनुसार पाप-पुण्य का रूप प्रस्तुत किया गया है। ये छह तीर्थंकर हैं—पूरुष काम्यप, मन्दिमल्लि गोसाल, भजितकेस कम्बलि, पकुघकम्मायन, निगण्ठनातपुत्त और संजय-बेलट्टिपुत्त। अम्भट्टमुत्त में जातिवाद के विरुद्ध भगवान् ने मन्तव्य रखा है। वहाँ कहा गया है कि जातिवाद, गोत्रवाद, मानववाद और भावाह विवाह के बन्धन छोड़कर ही अनुपम विद्या और आचरण की सम्पदा का साक्ष्यकार किया जाता है।

अस्ति यो सेट्ठी जनेतस्मि ये गोत्तपटिसारिणो ।

विद्याचरणसम्पन्नो सो सेट्ठो देवमानुसे ॥

सोण्डरब और कूटहन्त आदि सुत्तों में ब्राह्मण वर्ग के आचार-विचार की आलोचना की गई है। सीहनाब, पाटिक, महापरिनिम्बाण, संघीति आदि सुत्तों में निगण्ठ नातपुत्त के सिद्धान्तों की पर्यालोचना मिलती है। पोट्टपाब, केवट्ट आदि सुत्त पञ्चस्कन्ध के विवेचन की दृष्टि से और महापरिनिम्बाण, महापदान आदि सुत्त भगवान् बुद्ध की जीवन वटनाओं की दृष्टि से उपयोगी हैं। महा-गोविन्दसुत्त दार्शनिक भूगोल की दृष्टि में अधिक महत्वपूर्ण है।

मज्झिम निकाय में मध्यम आकार के सुत्त संग्रहीत हैं। यह निकाय सांस्कृतिक सामग्री से भरपूर है। बौद्ध सिद्धान्तों की दृष्टि से तो इसे महापंक्ति राहुल सांस्कृत्यायन के शब्दों में “बुद्धचर्यासुत्त” कहा जा सकता है। इस निकाय में १५ वग्ग हैं, जिनमें कुल मिलाकर १३२ सुत्त हैं। इनमें वैदिक व जैन सिद्धान्तों की पर्यालोचना करते हुए बौद्ध सिद्धान्तों को अधिकाधिक स्पष्ट करने

का प्रवास किया गया है। इन्हीं प्रसङ्गों में औपनिषदिक, ऐतिहासिक व सांस्कृतिक सामग्री भी प्रस्तुत की गई है।

संयुक्त निकाय में छोटे-बड़े सभी प्रकार के सुतों का संकलन है। ये ५ वर्गों में विभक्त हैं—सगाववग्ग, निदानवग्ग, खन्धवग्ग, सहायतनवग्ग और महावग्ग। इनमें कुल ५९ संयुक्त हैं। यहाँ कोसलराज प्रसेनजित् का मगधराज अजातशत्रु के साथ युद्ध, विवाह व मेट पादि का वर्णन है। इसके अतिरिक्त लिच्छवि, कोलिय आदि राजाओं के भी प्रसङ्ग मिलते हैं। वैशाखी, राजघृह, साकेत, चम्पा आदि नगरों तथा मगध, कोसल, काशी आदि प्रदेशों का भी पर्याप्त वर्णन मिलता है।

अनुत्तर निकाय संख्यात्मक शैली में संकलित है। इसमें ११ निपात हैं और १६९ वग्ग हैं। हर निपात किसी एक ही संख्या विशेष से सम्बन्धित रहता है। जैसे एकक या दुक्कनिपात में जन्हीं वस्तुओं का विवेचन किया जायगा जो एक या दो संख्या से ही सम्बन्धित होंगी। सांस्कृतिक सामग्री की दृष्टि से तो यह निकाय अत्यन्त महत्वपूर्ण है। शैली की दृष्टि से इस निकाय की तुलना जैनो के ठाण्णग नामक भागम से की जा सकती है।

सुद्धक निकाय छोटे-छोटे ग्रन्थों की सामुदायिक संज्ञा है। भाषा, शैली और विषय की दृष्टि से यहाँ विविधरूपता दिखाई देती है। इन निकाय में बुद्धबोध के अनुसार १५ ग्रन्थ सम्मिलित हैं—सुद्धकपाठ, भम्मपद, उदान, इतिवुत्तक, सुत्तनिपात, विमानवत्थु, पेतवत्थु, वेरगाथा, येरीगाथा, जातक, निहंस, पटिसंभदाभग्ग, अपदान, बुद्धवंस और वरयापिटक। सुमङ्गलविलामिनी की निदानकथा में बुद्धबोध ने एक ग्रन्थ परम्परा का भी उल्लेख किया है जिसके अनुसार सुद्धकनिकाय अग्निधम्मपिटक के अन्तर्गत माना गया है। इस प्रकार और पारस्परिक विराधी परम्पराएँ मिलती हैं जिनमें कुछ परम्पराएँ सुद्धकनिकाय के कतिपय ग्रंथों को प्रामाणिक नहीं मानती।

इस विवेचन से यह स्पष्ट है कि सुद्धकनिकाय प्रथम चार निकायों के बाद का संग्रह है। भाषा, शैली और भावों की दृष्टि से भी वह बाद का ही सिद्ध होता है। विवेकवाद की अपेक्षा यहाँ काव्यात्मक सत्व अधिक है।

सुद्धकनिकाय के कुछ ग्रन्थ अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। जैसे भम्मपद नैतिक उपदेशों का इतना सुन्दर संग्रह है कि उसे बीड़ों की गीता कहकर पुकारा गया है। शायद इसीलिये प्रत्येक बीड़ भिक्षु को इसे कथठस्थ करना अनिवार्य बताया गया है। वेर गाथा एवं येरीगाथा क्रमशः बीड़कावीन भिक्षु एवं भिक्षुणियों के जीवन की अनुसूतियों के पञ्चबद्ध संस्मरण हैं। जातक जगवान् बुद्ध की बोधसत्व अवस्था सम्बन्धी अवलोकनार्थी का संकलन है।

इस प्रकार सुस्तपिटक पाणि संहित्य का एक महत्त्वपूर्ण सामुदायिक ग्रन्थ है जिसमें बुद्धकाजीन धार्मिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक, ऐतिहासिक, भौगोलिक और भाषावैज्ञानिक अथवा सामग्री बिखरी पड़ी हुई है। इसके ग्रन्थों का अभी तक हिन्दी, अंग्रेजी आदि भाषाओं में अनुवाद तो अवश्य हुआ है परन्तु विशेष अध्ययन की दृष्टि से अभी भी ये ग्रन्थों से ही हैं। यदि सांस्कृतिक परिवेश में इनका अध्ययन गम्भीरतापूर्वक किया जाय तो निःसन्देह उस क्षेत्र में कुछ नये मानदण्ड उपस्थित किये जा सकते हैं।

विनय पिटक

सुस्तपिटक के समान ही विनयपिटक प्रथम-द्वितीय संगीतिषों का परिणाम है। बौद्ध भिक्षुओं के लिए यह एक संविधान है। महाकाव्यिक ने इसे निर्वाण साक्षात्कार के लिए एकाग्रता का मार्ग माना है। इसे धम्म और विनय का एक समन्वित रूप कहा जा सकता है। धारम्म में विनय की अधिक आवश्यकता प्रतीत नहीं की गई। परन्तु सब का जैसे-जैसे विकास हुआ, स्वच्छन्दवादी भिक्षुओं के आचरण की संयमित करने के लिए विनय का यथारिती निर्धारण किया जाने लगा। सरभंग पूर्वकाल में सरकारणों की कुटी निर्मित कर रहता था पर गौतम द्वारा नियमों का विधान किये जाने पर उसने यह काम बन्द कर दिया।^४ विनय के विकास का यह साक्षात् उदाहरण है। बुद्ध के परिनिर्वाण के बाद तो यही विनय भिक्षु वर्ग को दायद बन गया।

विनय पिटक का अभिषेय भिक्षु-भिक्षुणियों के नैतिक और आचारगत विधानों की संरचना करना है। प्रव्रज्या, प्रोषण, वर्षावास, प्रवारणा, उपोसथ, भोजन, चीवर, उपसम्पदा, विहारनिर्माण, प्रसासन, आदि विषयों पर प्रामाणिक विवेचन यहाँ उपलब्ध होता है।

विनयपिटक को तीन भागों में विभक्त किया गया है—सुस्तविभंग- (पाराजिक और पाचिस्थि), सन्धक (महावग्य और चुल्लवग्य), और परिवार। सुस्तविभंग में अपराध और उनके प्रायश्चित्त-प्रकारों का वर्णन है। अपराधों की संख्या २२७ बतायी गई है—चार पाराजिक, (मैथुन, चोरी, आत्महत्या और लामेच्छा), तेरह सजादिवेस (वीर्यनाश, स्त्री का सरस-मार्तालाप; आकर्षण-जिवाह करना, विहारनिर्माण, संभोगादि), दो अविनयधम्म, तीससित्तिगिय पाचिस्थि धम्म (अपराध की स्वीकृति पूर्वक प्रायश्चित्त और वस्तु-परित्याग), दानवे पाचि-

४. न मट्ठ^१ कम्पते अन्नं सरे हत्थेहि मज्झिमुं ।

सिक्खोपपादो नो पञ्चसा, धोतमेन यसस्सिमां ॥ जेरयाथा, ४८८-६३.

स्तिय धम्म (प्रायश्चित्त), चार पटिदेसनिय धम्म (अतिदेसना), पचहत्तर सेवकिय-धम्म (बाह्यशिष्टाचार) और सात अभिकरसुसमयधम्म (संयुक्त विचार आन्ति के उपाय) ।

सम्बन्ध के महावग्ग में बुद्ध की यात्रा, शिष्यउपाध्याय के कर्तव्य, उपसम्पन्ना, प्रज्ञप्प्या, उपोसथ, वर्षावाम, प्रवारणा, वैषज्य, स्वेदकर्म, आहार, चीवर, उपासह आदि का वर्णन है और कुल्लवम्म तर्जनीयकर्म, नियस्सकर्म, प्रजाजनीयकर्म, प्र तमारणीयकर्म, उत्तेपणीयकर्म, पारिवासिक कर्म, शुक्रप्यामदब्ब, विनय, वस्त्र, बाह्यालंकार, विहार, आवास, प्रशासन, प्रातिमोक्ष और प्रथम-द्वितीय संघीति का मनोगम विवेचन प्रस्तुत करता है ।

परिवार विनयपिटक का अन्तिम भाग है जिसे इन्द्रेक्स कहा जा सकता है । १६ परिच्छेदों में सम्पूर्ण विनय पिटक की सामग्री समास रूप में संकलित करनेका यहाँ सफल प्रयास दिखाई देता है । भाषा और शैली से इसे प्रशंसित माना जाना चाहिए । प्रथम परिच्छेद में लिखित "विनयं दीपे पकासेतु पिटकं तन्मपशिण्णया" से भी यह स्पष्ट है कि परिवार का लेखन श्रीलङ्का में उत्तरकाल में हुआ होगा ।

उक्त समूचे विनय से यह स्पष्ट है कि भगवान् का उद्देश्य भिक्षु को एक अ दर्श साधक बनाना था और उस साधक की साधना मानवीय तत्त्व की प्रतिष्ठा में जुटी हुई थी । बुद्ध को यह भी परिज्ञान था कि समयानुसार परिस्थितियों में परिवर्तन आएगा और भिक्षुवर्ग को उनसे संघर्ष कर जीवन-पथ का निर्माण करना पड़ेगा । शायद इसीलिए उन्होंने साधक को 'अुद्धानुमुद' नियम छोड़ देने का भी आदेश दे दिया था । इसका तात्पर्य यह नहीं कि भिक्षु असंयमित जीवन व्यतीत करे । उसका मानसिक और व्यावहारिक संयम तो सर्वत्र जायुत रहना ही चाहिए । साधु की मर्यादा उसका आभूषण है ।

विनयपिटक मात्र विनय का संग्रह नहीं । उसमें तत्कालीन भारतीय संस्कृति के अनेक मनोरंजन पहलू भी उपलब्ध होते हैं । विनय के विकास के साथ-साथ साधु-जीवन की विवृत स्थिति का परिचय तो मिलता ही है साथ ही हममें बौद्धोत्तर सम्प्रदायों के विनय नियम, आभूषण, केश, कपी, दर्पण, वस्त्र, विहार निर्माण, विविध रंग, उपोसह आदि का भी सुन्दर वर्णन दिया गया है । इस प्रकार विनय पिटक जहाँ बौद्ध संस्कृति का उद्घाटन करता है वहाँ वह तत्सम्बन्धित भारतीय संस्कृति के अनेक अन्वयाओं को भी प्रस्तुत करता चलता है ।

अभिधम्मपिटक

अभिधम्मपिटक बौद्धपिटक का तृतीय भाग है जो जनसाधारण के लिए नहीं किन्तु एक विशिष्ट बुद्धिवादी वर्ग के लिए संग्राह्य है । परम्परानुसार अभिधम्म

के प्रमुख आता साहित्य में। सावध इसीलिए उन्हें प्रबोध विषय के रूप में भी स्वीकार किया गया है। वहीं और विनय का संगमन तो ब्रह्म-वितीय संगीति में हो चुका था परन्तु अभिषेक तृतीय संगीति का ही परिणाम है, यह सुनिश्चित है। अतः इसका रचनाकाल अशोक के समय से लेकर २१ ई०पू० में बट्टनामणि के समय तक निर्धारित किया जाना चाहिए। बुद्धबोध में निश्चय कथा में अभिषेक की परम्परा का उल्लेख किया है।^५

अभिषेक सात ग्रन्थों का समुदाय है—बम्मसंगणि, विमंग, वातुकथा, पुगलपञ्चसि, कथावत्थु, पमक और पट्टान। मिलिन्दपञ्च में भी यहाँ वर्गीकरण मिलता है। डॉ० लाहा के अनुसार इनका कालक्रम इस प्रकार होना चाहिए—पुगलपञ्चसि, विमंग, बम्मसंगणि, वातुकथा, पमक, पट्टान और कथावत्थु। पर डॉ० बरत सिंह उपाध्याय इसमें कुछ परिवर्तन करने के पक्ष में हैं। वे बम्मसंगणि को विमंग के पूर्व निमित्त ग्रन्थ मानते हैं।^६ यह तर्कसंगत भी लगता है। चूँकि विमंग का विस्तृत विवेचन बम्मसंगणि में मिलता है। अतः उसे पूर्ववर्ती ग्रन्थ ही माना जाना चाहिए।

पुगलपञ्चसि में पुगल अर्थात् व्यक्ति के विषय में विविध रूप से प्रशस्ति प्रस्तुत की गई है। एक से लेकर दस प्रकार तक के व्यक्तियों का वर्गीकरण किया गया है। यह वर्णन अनुत्तर निकाय से सम्बद्ध-सा प्रतीत होता है अतः पुगलपञ्चसि का सम्बन्ध अभिषेक पिटक-से अधिक दिसाई नहीं देता।

विमंग में वर्णों का विभाजन खन्ध आदि अठारह विशेष आधारों पर आधारित है—खन्ध, आयतन, वातु, तन्त्र, इन्द्रिय, पञ्चधाकार, सतिपट्टान, सम्मपधान, इन्द्रिपाद, बोधकग, मग्ग, भान, अप्यमञ्ज, तिक्कापद, पटिसम्भदा, जाल, सुहकवत्थु और बम्महवय। प्रायः इन सभी विभागों का प्रस्तुतीकरण सुतापटक अभिषेक और पञ्चपुच्छक (प्रज्ञात्मक) शैली के आधार पर किया गया है।

अम्मसंगणि अभिषेकपिटक का प्रतिष्ठापक ग्रन्थ कहा जा सकता है। उसमें भौतिक और मानसिक जगत् का सुन्दर विश्लेषण सज्जित है। यह विश्लेषण निकाय और दुकों के १२२ वर्णों में वर्गीकृत है। यहाँ मूलतः चित्त के ८६ प्रकारों को कुशल, अकुशल और अव्याकृत इन तीन प्रकारों में गुम्फित किया है। शैली नैतिक और मनोवैज्ञानिक है। पारिभाषिक शब्दों का आधिक्य ही ज्ञान के कारण वह गणनात्मक पद्धति एक साधारण विद्यार्थी को हृदय-

५. हिस्सुी आफ पालि लिटरेचर, भाग १, पृ० २६

६. पालि साहित्य का इतिहास, पृ० ३८१

ग्राह्य अवश्य नहीं ही पाती पर भावों बनना कर्मों का जो सूक्ष्म विवेक्षण किया गया है वह मनोहारी अवश्य है। मातृकार्य इसकी बेग है।

आद्युक्त्या विभंग का विवरणीकरण है। उसमें विभंग के स्कन्ध, आयतन और वातु इन तीन विभंगों को लेकर ११४ कर्मों का विवेचन किया गया है— ५ स्कन्ध, १२ आयतन १८ वातुर्ग, ४ सत्य, २२ इन्द्रियां, प्रतीक्ष्य समुत्पाद, ४ स्मृति प्रस्थान, ४ सम्यक् प्रधान, ४ अद्विषाद, ४ ध्यान, ४ अपरिमाय, ५ इन्द्रिय, ५ बल, ७ बोध्यंग, = अष्टाङ्गिकमार्ग के अंग—स्पर्श, वेदना, संज्ञा, चेतना, चित्त, अभिज्ञेय और मनस्कार। ये धर्म किस विभंग में संगहित, असंगहित, सम्प्रयुक्त, विप्रयुक्त आदि रूप से गणित हैं। इसका विवरण १४ अध्यायों में किया गया है। शैली प्रस्तात्मक है।

यमक अभिधम्म पिटक का एक पारिभाषिक शब्दकोश है। जैसा शब्द से स्पष्ट है, इस ग्रन्थ में प्रश्नों को युगल रूप से प्रस्तुत किया गया है। उदाहरणार्थ—क्या समस्त कुशल धर्म कुशल मूल हैं? क्या समस्त कुशल-मूल कुशल-धर्म हैं? इस प्रकार के प्रश्नों को १० अध्यायों में नियोजित किया गया है—मूल, गन्ध, आयतन, वातु, मज्ज, संसार, अनुसय, चित्त, धम्म इन्द्रिय और यमक। ये अध्याय प्रायः तीन बातों पर विचार करते हैं—पवन्ति पवन्ति और परिज्जा। यह भी प्रस्तात्मक शैली में रचा गया है।

पट्टान अभिधम्म पिटक का दुर्बोध कवच है। बौद्धदर्शन का मूल सिद्धान्त प्रतीत्यसमुत्पाद इसका विवेच्य विषय है। पट्टान शायद प्रत्यय के अर्थ में यहाँ प्रयुक्त हुआ है। ये प्रत्यय २४ हैं—हेतु, धारंभण, अभिपति, अनन्तर, समनन्तर, सहजात, अज्जमज्ज, निस्सय, उपनिस्सय, पुरेजात, पञ्चाजाल, असेवन, कम्म, विपाक, आहार, इन्द्रिय, ध्यान, मग्ग, सम्प्रयुक्त, विप्रयुक्त, अत्थि, नत्थि, विगत और अविगत। बृहदाकार होने के कारण इसे महाप्रकरण भी कहा गया है। दार्शनिक दृष्टि से यह ग्रन्थ बहुत महत्वपूर्ण है।

कथावत्थु—मसोक के संस्करण में श्रीर मोग्गलिपुत्त तिस्स स्वविर के नेतृत्व में पाटलिपुत्र में हुई तृतीय संगीति का परिणाम है। इसमें तत्कालीन प्रचलित बौद्धधर्म के अठारह सम्प्रदायों के सिद्धान्तों का विवेचन मिलता है। भद्रयानिक, महीशासक, वात्सीपुत्रीय, सर्वास्तिवादी, सम्मिसिय, बन्धिपुत्तक, महासाधिक, गोकुलिक, अम्भक, अपरणीसीय, पूर्वसीसीय, राजगिरिक, सिद्धार्थिक वैपुल्य, उत्तरापथक और हेतुवाचियों के सिद्धान्तों को यहाँ पूर्वपक्ष के रूप में रखकर स्थविरवादी दृष्टिकोण से ऊपर विचार किया गया है। कथावत्थु के मूलभाग में इन सम्प्रदायों का नामोल्लेख नहीं मिलता। इस कमी की पूर्ति उसकी अट्टकथा ने कर दी है। बाईस अध्यायों में विभक्त २१६ मतवादी के

आधार पर डा० भरतसिंह उपाय्याय ने वैदिकदर्श के ऐतिहासिक विकास की प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है। उनके अनुसार यह क्रमिक विकास इस प्रकार हो सकता है—वज्रिपुस्तक, महिषासक, महासांख्यिक, गोमूलिक, तन्त्रात्मिक-वादी, सम्मिश्रित, मन्त्रान्तिक, कल्पिक, हेतुवादी, उत्तरापन्नक, अन्तक, पुनः-सेलिय, अपरसेलिय, राजनिरिक, सिद्धांतिक, नेतुल्यक, महाबुद्ध्यावादी और नेतुल्यक।”

त्रिपिटक का विकास—

मगधान् बुद्ध द्वारा प्रवेक्षित उपदेशों के संकलन का प्रथम प्रयास राजगृह की प्रथम संगीति में किया गया था। संभव है, इसमें मूलभूत सिद्धान्तों पर किसी तरह मिश्र एकमत हो गये हैं। परन्तु कुछ-परिनिर्वाण के लगभग १०० वर्ष बाद संक्षेप स्पष्ट हो गया। द्वितीय संगीति में सुत्तपिटक और विनयपिटक का संग्रहण हुआ होगा। अभिषम्भपिटक तो निश्चित ही अशोक के काल का है। कुछ भाग उसके पश्चात् भी प्रसिद्धांश रूप में यदि जोड़ दिया गया हो तो कोई असम्भव नहीं। सिंहली परम्परा के अनुसार वज्रिपुस्तकी ने द्वितीय संगीति में अभिषम्भपिटक के साथ-साथ पटिसंविदा, निहंस, पञ्चमनिकाय का कुछ अंश और परिवार को अमान्य घोषित कर दिया था।^१ यह तथ्य है कि ये सभी ग्रन्थ उत्तरकालीन हैं। अशोक के शिलालेखों में भी पिटक के कुछ भागों का उल्लेख मिलता है। भास्कर अभिलेख में सात अम्भपलियायों की गणना उपलब्ध होती है—विनय समुत्तरे, अलियवसानि, अनागतमन्यानि, मुनिमाणा, मानेयसुत्त, उपतिसपसने और माधुलोवाद। सभी और ग्रन्थों के अभिलेखों में मिश्रणों के विशेषण के रूप में सुत्तन्तिक, पेटकी, अम्भकविक, पञ्चमेकायिक, आणक आदि शब्दों का प्रयोग मिलता है। ग्रन्थ स्तूप में बिट्ठ, भिग, हंस, बिहल आदि जातक कथाओं के नाम भी मिलते हैं। ये सभी साय पिटक में किसी न किसी रूप में संकलित हैं। अतः यह कहा जा सकता है कि लगभग ई०पू० तृतीय शताब्दी में सुत्तपिटक और विनय पिटक के कुछ अंश स्थिर हो चुके होंगे और अभिषम्भ पिटक निर्माण-पथ पर रहा होगा। ई० पू० प्रथम सदी में तो समूचा त्रिपिटक सिंहल में बट्टमामणि के शासन-काल में लिपिबद्ध हो चुका था। परम्परानुसार कुछ अट्टकथायें भी तबतक संकलित हो चुकी थी। अतः यह कहा जा सकता है कि इस समय तक त्रिपिटक उसी रूप में लिपिबद्ध हुआ था जिस रूप में आज उपलब्ध है। अर्थात् कुछ परस्पर-विरोधी और कालक्रम-

७. ज्ञानाशिलोकः बाइडू मू दि अभिषम्भपिटक, पृ. ३८.

८. कोष, ए०वी०, बुद्धिस्ट किल्लासांकी, पृ० २३

विरहित प्रसंग वहाँ दिखाई देते हैं पर इसका तात्पर्य यह नहीं कि समूचा त्रिपिटक ही व्यर्थ है। यह सम्भव है कि ई०पू० प्रथम शती तक उसमें परिवर्तन-परिवर्धन होते रहे हों, जो स्वाभाविक है। पर एक बार लिपिबद्ध होने के बाद उसमें परिवर्तन का अवकाश नहीं मिलता। अतः जो त्रिपिटक आज हमारे पास है वह अधिकांश रूप में ई०पू० प्रथम शती का तो निश्चित ही है।

यह समूचा त्रिपिटक बेरम्बरा परम्परा में नव अङ्गों में श्री विम्बजित बा— मुत्त, गेय्य, बेग्याकरण, गाथा, उदान, इतिवृत्तक, जालक, अम्भुतधम्म और वेदत्त^१। बेरगाथा में एक अन्य प्रकार के श्री पिटक के विभाजित का संकेत किया गया है। वहाँ बताया गया है कि आनन्द ने ८२०० हजार उपदेश भगवान् बुद्ध से सीखे और दो हजार उपदेश सब से सीखे।^{१०} सम्भव है, यह गणना भू-बुद्ध के समस्त उपदेशों की संख्या की ओर इङ्गित करती हो।

त्रिपिटक के विकास के सन्दर्भ में अनेक विद्वानों ने अपने अभिमत प्रस्थापित किये हैं। उनमें डॉ० विमलाचरण ला का मत उल्लेखनीय है। उन्होंने त्रिपिटक को निम्नलिखित कालक्रम में व्यवस्थित किया है।^{११}

१. प्रथम युग	—	४८३ ई पू० से ३८३ ई०पू०
२. द्वितीय युग	—	३८३ ई०पू० से २६५ ई०पू०
३. तृतीय युग	—	२६५ ई०पू० से २३० ई०पू०
४. चतुर्थ युग	—	२३० ई०पू० से ८० ई०पू०
५. पञ्चम युग	—	८० ई०पू० से २० ई०पू०

यह कालक्रम त्रिपिटक के लिपिबद्ध होने तक के साहित्य का है। डॉ० रायज डेविड्स ने यह विकास इस प्रकार दिखाया है—^{१२}

१. समस्त त्रिपिटक में समान रूप से पाये जाने वाले बुद्धवचन
२. त्रिपिटक के दो-तीन ग्रन्थों में ही पाये जाने वाले बुद्धवचन
३. सील, पारायण, अट्ठकवग्ग, पातिमोक्ख
४. बीच, मज्झिम, अङ्गुत्तर और संयुक्त निकाय,
५. सुत्तनिपात, बेरगाथा, बेरीगाथा, उदान, बुद्धकपाठ,

६. मज्झिमनिकाय, अङ्गप्रगद्धम सुत्तन्त, मिलिन्दपञ्च, बहिरकथा; दीपवंस
४.१५।

१०. बेरगाथा, १७.३-१०२७।

११. हिस्ट्री आफ पालि लिटरेचर, भाग १, पृ० १२-१३

१२. बुद्धिस्ट इन्डिया, पृ० १२१-२

६. सुतविभग, अम्भक
७. वासक, अम्भपद
८. निहंस, इतिवृत्तक, पटिसम्भवा
९. पेतवत्थु, विमानवत्थु, अपदान, चरियापिटक, बुद्धवच
१०. अभिमम्भपिटक के तीन जिलमें पुण्यलपञ्जसि प्रथम और कथावत्थु अन्तिम हैं।

डॉ० विमलाचरण सा ने इस कालक्रम को कुछ परिवर्तित कर इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

१. समस्त त्रिपिटक में समान रूप से पाये जानेवाले बुद्धवचन
२. दो-तीन ग्रंथों में ही पाये जानेवाले बुद्धवचन
३. सील, पारायण, अट्टकम्म, सिक्खापद
४. दीघनिकाय (प्रथमस्कन्ध), अज्झमनिकाय, संयुत्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय पातिमोक्ख जिसमें १५२ नियम हैं।
५. दीघनिकाय (द्वितीय और तृतीय स्कन्ध) वेरगाथा, वेरीगाथा, ५०० जातकों का संग्रह, सुतविभग, पाटमम्भवाम्भ, पुण्यलपञ्जसि, विभग,
६. महावग्ग, बुल्लवग्ग, पातिमोक्ख, (२२७ नियमों का पूर्ण होना) विमानवत्थु, पेतवत्थु, अम्भपद, कथावत्थु
७. बुल्लनिहंस, महानिहंस, उदान, इतिवृत्तक, सुतनिपात, धातुकथा, यवक, पट्टान
८. बुद्धवच, चरियापिटक, अपदान
९. परिवार-पाठ
१०. बुद्धकपाठ

उपर्युक्त दोनों विद्वानों द्वारा निर्धारित कालक्रम सम्पूर्णतः समीचीन कथवा असमीचीन नहीं कहा जा सकता। तथ्य यह है कि यह विकासक्रम यदि भाषा के साथ-साथ संस्कृति और कुछ के बर्बादों में धिये गये उपदेशों के आधार पर रखा जाता तो अधिक उपादेय था। ऐसा न होने के कारण ही यहाँ कुछ कथियाँ रह गई हैं। म० राहुल जी ने बुद्धवचन में इस प्रकार का प्रचल किया था पर वह ख़ूब ही रह गक्त।

त्रिपिटक का प्रभाव बौद्धों के सम्प्रदायों के साहित्य पर भी दिखाई देता है। उदाहरणतः त्वेनाम्बर जैनों द्वारा मान्य साहित्य की भाषा और शैली

१. हिन्दू ग्राम पालि लिहरेवर, भाग १, पृ० १

पालि त्रिपिटक से मिलती जुलती है। उत्तराध्ययन (१.४४) की यह गाथा—

मासे मासे उ जो बालो कुसग्गेणं तु भुञ्जे।
ए सो सुभक्खायधम्मस्य, कलं भग्घइ सोलसि॥

धम्मपद की गाथा क्र० ७० के अन्त्यन्त समीप है—

मासे मासे कुसग्गेन बालो भुञ्जे भोजनं।
ए सो संसतधम्मार्तं कलं भग्घति सोलसं॥

इसी प्रकार धम्मपद की गाथायें १०३, ४०५, ४०६ उत्तराध्ययन की गाथाओं ६.३४, २५.२२, २५.२४, में देखी जा सकती हैं। धम्मपद की अन्य गाथायें ४६, ६६, ३६२ दशवेकालिक की १.२, ४.१, १०.१२ गाथाओं में खोजी जा सकती है। इसी तरह सद्धर्मपुण्डरीक और मूलकृतांग का पुण्डरीक, अध्ययन, अवदानसतक और विपाकसूत्र, अंगुत्तरनिकाय और ठाणाङ्ग, जातक और उत्तराध्ययन आदि ग्रन्थ परस्पर सम्बद्ध ग्रन्थों प्रभावित प्रतीत होते हैं। त्रिपिटक के समान खेताम्बर जैन आगम भी अपने आगम का त्रिपिटक कहते हैं। किन्तु आदि को देखत हुए यह भी असंभव नहीं कि जैनग्रन्थों से बौद्धागम प्रभावित न हुए हैं। जहाँ तक शैली का प्रश्न है, जैनग्रन्थों की अपेक्षा बौद्धग्रन्थों की शैली निःसन्देह मधुर, हृदयहारी प्रभावक और प्राचीनतर है।

अनुपिटक साहित्य

पालि त्रिपिटक के आधार पर कुछ ग्रन्थ प्रथम शती ई. पू. से लेकर ४०० ई० तक रचे गये, जिनका विशेष महत्व होने के कारण उन्हें अनुपिटक की संज्ञा दी गई। ऐसे ग्रन्थों में नेत्तिपकरण, पेटकोपदेश और मिलिन्दपञ्च प्रमुख माने जाते हैं। नेत्तिपकरण का आधार अभिधम्मपिटक है इसलिए वह अभिधम्म को हृदयंगम करने के लिए नेत्ति (मार्गदर्शक) कहा जा सकता है। उद्देश के अनन्तर निद्देश देने की परम्परा यहाँ भी मिलती है। पेटकोपदेश नेत्तिपकरण की शैली पर ही लिखा गया है। उसमें नेत्ति से अवशिष्ट कुछ विषयों पर विवेचन है अतः उसे नेत्ति का पूरक ग्रन्थ कहा जा सकता है। इन दोनों ग्रन्थों के लेखक महाकवियान माने जाते हैं। मिलिन्दपञ्च प्रायः प्रथम शताब्दी ई. पू. की रचना कही जाती है। मेगस्थेनिस का शासनकाल प्रायः यही था। इसमें मेगस्थेनिस और नागसेन के बीच हुए संवाद-विवाद को संयोजित किया गया है। बुद्धबोध के अनुसार इसके लेखक महन्त नागसेन थे, परन्तु रायचन्द केचिडस ने इसे माणव कृत बताया जो कल्पना-असूत होना चाहिए। मिलिन्द-

पट्ट के प्रत्येक तीन अक्षरों में शक्ति आती है और शेष अक्षर अक्षित होती है ।

पिटकेतर साहित्य

(१) अट्टकथा साहित्य—पिटक के अतिरिक्त अट्टकथा, टीका, टिप्पणी, महानिर्देश और पकरण साहित्य भी मिलता है । अट्टकथा की आवश्यकता बुलनिर्देश में स्पष्ट है । गम्बवंस में 'पोराणावरिया' और 'अट्टकथावरिया' का उल्लेख है । बुद्धबोध ने अपनी अट्टकथाओं में कुछ प्राचीन अट्टकथाओं के नामों की ओर किता किया है—महा अट्टकथा, महापञ्चरिया, कुम्भी, अन्ध अट्टकथा, सञ्चिप अट्टकथा, प्रागअट्टकथा, आचरियान समानअट्टकथा, जातकअट्टकथा प्रभृति । प्रायः सभी अट्टकथायें मूलतः सिन्धु में थीं । सिन्धुओं ने उन्हें पालि में अनुदित किया । बुद्धबोध ऐसे अनुवादकों एवं लेखकों में प्रमुख हैं । उनकी निम्नलिखित अट्टकथायें उपलब्ध हैं—

१. समन्तपासाविका—विनयपिटक की अट्टकथा
२. कंजावितरणी—पातिमोक्ख की अट्टकथा
३. सुमंगलविलासिनी—दीर्घनिकाय की अट्टकथा
४. पपञ्चसूदनी—मज्झिमनिकाय की अट्टकथा
५. सारत्थपकासिनी—सयुत निकाय की अट्टकथा
६. मनोरथपूरणी—अंगुत्तरनिकाय की अट्टकथा
७. परमत्थजोतिका—सुद्धकाण्ठ और सुत्तनिपात की अट्टकथा
८. अट्टसालिनी—धम्मसंगणि की अट्टकथा
९. सम्मोहविनोदनी—विमर्श की अट्टकथा
- १०-१४. पञ्चपकरणअट्टकथा धम्मसंगणि और विमर्श को छोड़कर शेष पाँच अजिबधम्म-ग्रन्थों की अट्टकथायें ।
१५. जातकअट्टकथा—जातक की अट्टकथा
१६. धम्मपदअट्टकथा—धम्मपद की अट्टकथा

इनके अतिरिक्त बुद्धबोध की एक और रचना मिलती है—बिमुद्धिमग्न । स्वमिरवाक्का कोष कहा जा सकता है । सम्भव है इसे सर्वप्रथम लिखा हो । उनके ग्रन्थों का अनुमानित काल-क्रम उक्त लिखित ही प्रायः मान्य हो रहा है । बुद्धबोध मूलतः ब्राह्मण थे । इनका काल चौथम शताब्दी माना जाता है । इसी समय वे बौद्धधर्म में दीक्षित होकर भीलका पहुँचे और वहाँ उक्त साहित्य रचन किया । इनके पूर्व बुद्धराज हुए जिन्होंने बुद्धवंस पर

‘मधुरत्यविलासिनी’ नामक अट्टकथा लिखी। तीसरे मुख्य अट्टकथाकार के धम्मपाल, जिन्होंने सुद्धनिकाय के कुछ भाग पर अट्टकथायें लिखी थीं।

(२) टीका साहित्य—टीका अट्टकथा का संक्षिप्त रूप है। शायद धानन्द ने अभिधम्मसूत्रटीका लिखकर टीका साहित्य का आरम्भ किया था। तदनन्तर उनकी अनुकरण धम्मपाल ने परमत्थमञ्जूसा (विमुद्धिमग्ग की महाटीका), लीनत्थपकासिनी (नेतियकरण-अट्टकथा की टीका), लीनत्थपकासिनी (प्रथम बार निकायों पर लिखी गई अट्टकथाओं की टीका) जातकट्टकथा टीका और मधुरत्यविलासिनी की टीका लिखकर किया। इसी काल की वजिरबुद्धि की सम्यत्पासादिका पर वजिरबुद्धि नाम की टीका भी मिलती है।

श्री लंका के राजा पराक्रमबाहु (११५३-११८६) पकासिनी राज्यकाल में सारिपुत्त ने सारत्थदीपिनी (समन्त. टीका) पञ्चमसारत्थमञ्जूसा (सुमंगल. टीका), दुतियसारत्थमञ्जूसा (पपञ्च. टीका), ततिय सारत्थमञ्जूसा (सारत्थ . टीका), चातुत्य सारत्थ पकासिनी (मनोरथ टीका), पथम परमत्थपकासिनी (अट्टसा. टीका), दुतिय परमत्थपकासिनी (संमोह. टीका), ततिय परमत्थपकासिनी (पञ्चपक. टीका) नामक टीकायें लिखीं। इनके प्रतिरिक्त सारिपुत्त के शिष्यों ने भी अनेक टीकायें लिखी हैं। इन शिष्यों में संगह रक्षित, महासेन, बुद्धनाग, वविसार और सुमंगल प्रमुख हैं। सद्धम्मजोतिपाल (१२वीं शती) ने विनयसमुत्थान-दीपनी, पातिमोक्खविसोवनी, विनयगुल्हट्टदीपनी, सीमासंकारसंगहटीका, मातिकट्ट-दीपनी, पट्टानवणनानय, नामचारदीप, अभिधम्मट्टसंयहसखेपटीका और गन्धसार नामक टीकाओं की रचना की। १५वीं शती में बर्मा में अभिधम्मपिटक का अध्ययन अत्यन्त लोकप्रिय हुआ गया। फलतः वहाँ पर आरियबंस की मणि-सारमञ्जूसा, मणिदीप एवं जातकविसोवनी, सद्धम्मपाल की नेत्तिमावनी और सद्धम्मलकार की पट्टनदीपनी नाम की टीकायें अधिक प्रसिद्ध हुईं।

(३) टिप्पणियाँ या अनुटीकायें—टीका पर जो टीका लिखी जाती है उसे टिप्पणी अथवा अनुटीका कहते हैं। अनुटीकाओं में अभिधम्मत्यकथा पर धम्मपाल द्वारा लिखी गई अनुटीका सर्वाधिक प्राचीन है। इसके बाद सारिपुत्त ने लीनत्थपकासिनी, सारत्थपकासिनी और सारत्थमञ्जूसा तथा महात्थ (१६ वीं शती) ने मधुसारत्थदीपनी अनुटीकाओं का निर्माण किया। १७वीं शती में बर्मा में तिलकगुरु और महाकस्तप द्वारा अनेक अनुटीकायें लिखी गईं।

(४) पकरख—पकरण सिद्धान्ततः किसी धर्म विशेष से सम्बद्ध नहीं होते। पट्टनु पालि भाषा में निबद्ध पकरख कुछ अंश तक इसके अर्थवादात्मक

हैं। इन्हें संगह, बंस, व्याकरण, काव्य और कोष के रूप में विभक्त कर सकते हैं।

(i) संगह—संगह ग्रन्थ गद्य और पद्य दोनों में विभक्ते हैं। बुद्धबोध का विमुक्तिमग्न तो भैरवाय बौद्धधर्म का कोष ही मानना चाहिए। इसमें सील, समाधि और पञ्चा का विवेचन भूत विपटक के आचार पर किया गया है। इसके बाद बुद्धवत् के विनय, विनच्छम, उत्तरविनिच्छय और अविच्छेदवत्तार, बजिरबुद्धि का विनयगान्धि, धम्मसिरी की बुद्धकलिका और भूतविनया अत्यन्त प्रसिद्ध हैं। अविच्छेद दर्शन पर भी बीलका और बर्मा में अनेक संगह निकल चुके हैं।

(ii) बंस—बंस साहित्य दूसरे शब्दों में इतिहास साहित्य है। दीपवंस महासेन-काल (३२५-३५२ ई०) तक का बीलका का इतिहास प्रस्तुत करता है। इसका लेखक अज्ञात है। महानाम का 'महार्बंस' (छठी सती ई०) दीपवंस पर व्याख्यात्मक ग्रन्थ है। इसका मूल रूप ३७ वें परिच्छेद की ५०वीं गाथा तक ही विस्तार देता है। भागे के परिच्छेद 'चूलवंस' के नाम से प्रसिद्ध हैं। उसके बाद भी प्रमितांश उसमें जुड़ते ही गये। इनके अतिरिक्त अनागतवंस, बोधिवंस, दावानस, धूपवत्, बुद्धोमुत्पत्ति और सद्धम्मसंगह गन्धवंस, सासनवंस आदि ग्रन्थ हैं जिन्हें बंस साहित्य के अन्तर्गत रखा जा सकता है।

(iii) व्याकरण—पालि व्याकरण के तीन स्कूल हैं—कच्चायन, मोग्गलायन और सहनीति। गायनर के अनुसार कच्चायन बुद्धबोध के उत्तरवर्ती आचार्य हैं। उन्होंने कच्चायन व्याकरण लिखा है। मोग्गलायन का मोग्गलायन व्याकरण और मोग्गलायन पञ्जिका तथा अग्गवंस का सहनीति व्याकरण (१२ वीं शती) अपने अपने स्कूल का प्रतिनिधित्व करते हैं। कच्चायन व्याकरण के आचार पर विमलबुद्धि (११वीं शती) की मुक्कमत्तदीपनी, छपव (१२वीं शती) का म्यासप्रदीप, एवं सुत्तनिद्देस, संघविक्रत (१२वीं शती) की सम्बन्ध-विन्ता, बुद्धत्रिय की कर्णसिद्धि, धम्मकित्ति का बालावत्तार, वाटोन का कच्चायन-भेद आदि व्याकरणों का निर्माण हुआ है। मोग्गलायन व्याकरण के पीछे पियदस्सी का पक्कावन, वत्तरत्तन मेक्कर की पबोमसिद्धि, वात्तुपाठ आदि व्याकरण-ग्रन्थ लिखे गये। सहनीति व्याकरण सम्प्रदाय में वात्तवदीपनी की छोड़कर अन्य ग्रन्थ अज्ञात हैं। इनके अतिरिक्त पगान का कच्चायनक, मंसल का गन्धवि, अरिपवंस का गन्धामरणा, आदि और भी अनेक पालि व्याकरण उपलब्ध हैं।

(iv) काव्य—संस्कृत भाषा के समान पालि भाषा में भी काव्यों का निर्माण हुआ है। बुद्धरविक्कत (१२वीं शती) का विवाचकार जो बुद्ध की-

सम्बन्धि प्राप्ति तक का वर्णन करता है, मेघदूत का जिनवन्ति, बेदेहधर का समस्तकूटवर्णन व रसवाहिनी (१३वीं शती) तथा बुद्धपिय का पञ्चमधु पालि साहित्य के प्रधान काव्य हैं। अलंकार, छन्दशास्त्र तथा पालि अभिलेख, हस्ती के अन्तर्गत रहे जा सकते हैं। संघरक्षित का सुखोबालंकार और उन्हीं का बुधोदय इसके सुन्दर उदाहरण हैं। तेलकटाहमन्त्रा सङ्गमोपायन, पञ्चमति-दीपन, और लोकदीपस्वर भी रमणीय काव्य हैं।

(v) कोश—मोग्गलायन (१२वीं शती) का अभिधानपदीपिका नामक ग्रन्थ सम्भवतः प्राचीनतम पालि कोश है। इस कोश के तीन विभाग हैं—सङ्ग-कण्ड, भूकण्ड और सामञ्जकण्ड। अनेकार्थक शब्दों का भी इसमें संग्रह मिलता है। अमरकोश इसका आधारभूत ग्रन्थ रहा होगा। इसके बाद में बर्मा मिश्रु सद्धम्मफिलि ने (१५वीं शती) एकाक्षरकोश की रचना की। यहाँ एकाक्षरात्मक शब्दों का संग्रह किया गया है।

अभी हमने पालि साहित्य की एक अत्यन्त संक्षिप्त रूपरेखा आपके समक्ष प्रस्तुत की है। उससे इतनी तो जानकारी होती ही है कि पालि भाषा में निबद्ध साहित्य मात्र त्रिपिटक नहीं, प्रत्युत संस्कृत भाषा में रचित साहित्य जैसा उसमें बहिष्म भी उपलब्ध होता है। आज भी पालि भाषा साहित्य-सृजन से बाहर नहीं हुई। शोधकों और लेखकों के लिए इस साहित्य में प्रचुर सामग्री मिल सकती है।

मध्यकालीन आर्यभाषाओं का अध्ययन पूर्ण करने के लिए पालि भाषा का वैज्ञानिक अध्ययन अत्यावश्यक है। उसने न केवल आधुनिक भारतीय भाषाओं को प्रभावित किया है, प्रत्युत सिंहल, बर्मा, थाईलैण्ड, चीन, जापान, तिब्बत, मंगोलिया आदि देशों की भाषाओं के विकास में भी उसका पर्याप्त योगदान है।

दार्शनिक दृष्टिकोण से अध्ययन करनेवालों को इसमें दर्शन की भी विपुल सामग्री मिलती है। स्वर्णवाद और अन्य बौद्ध सम्प्रदायों के अतिरिक्त वैदिक और जैन दर्शनों का भी इसमें प्रसंगतः पर्याप्त विवेचन हुआ है जो उनके इतिहास के परिप्रेक्ष्य में अत्यन्त महत्वपूर्ण है। प्राचीन ऐतिहासिक और सांस्कृतिक सामग्री के लिए तो पालि साहित्य एक अजस्र स्रोत है। अट्कयार्थों को अभी तक समूचे रूप में नागरी लिपि में अप्रकाशित हैं, बिलकुल अछूती सी पड़ी है। प्राचीन इतिहास के कालक्रम को निश्चित करने में पालि साहित्य सर्वाधिक सहायक सिद्ध हुआ है। जैन सांस्कृतिक इतिहास के विकास को जानकारी के लिए तो पालि साहित्य सर्वत्र अविस्मरणीय रहेगा।^१

१. इसके लिए देखिये, लेखक का ग्रन्थ "जैनधर्म इन बुद्धिस्ट लिटरेचर"।

संस्कृत बौद्ध साहित्य

सर्वास्तिवाद—गालि साहित्य मात्र स्वविरचाय की परम्परा में उपलब्ध है परन्तु संस्कृत भाषा का उपयोग उत्तरकालीन प्रायः सभी बौद्ध सम्प्रदायों ने किया है। सर्वास्तिवाद उनमें प्रथम है। आर्य कात्यायनीपुत्र रचित 'आमंत्रस्थान-शास्त्र' सम्भवतः बौद्ध संस्कृत साहित्य का प्राक्तन ग्रन्थहोना। कनिष्क के अभि-नायकत्व में वसुमित्र की अध्यक्षता में कश्मीर में ५०० भिक्षुओं की एक संगीति हुई जो जिसमें इस पर 'विभाषा' नाम की टीका लिखी गई। फलतः इसके अनुयायी वैभाषिक कहलाये। वसुमित्र ने कश्मीरी वैभाषिकों के अनुसार 'अभिधर्मकोश' लिखा। विभाषा में वसुमित्र के अतिरिक्त पार्श्व, बोधक, बुद्धदेव, धर्मशत्रु, भदन्त, कुशवर्मा, बोधवर्मा, द्रव्य, धरदत्त, धरतन्वी, धर्मिक, सुभूति, पूर्णाल, नन्दकुल, कामक, श्रमदत्त, संभवसु और बुद्धदीक्षित आदि भाषार्यों के नाम भी मिलते हैं। तारानाथ के अनुसार वैभाषिक सम्प्रदाय के धर्मशत्रु, बोधक, वसुमित्र, और बुद्धदेव प्रधान भाषार्य थे। इन सभी ने संयुक्त रूप से महाविभाषा की रचना की थी। धर्मशत्रु का उद्दानवर्ग, बोधक का अभिधर्मसमुत्, वसुमित्र का प्रकरणपाद और धर्मशत्रु का अभिधर्मसार सर्वास्तिवाद के प्राचीन ग्रंथ कहे जाते हैं। इनके अतिरिक्त अभिधर्म पर लिखित निम्नोक्त ग्रन्थों को श्रद्धापादशास्त्र भी कहा जाता है—(१) शारिपुत्र (महाकोष्ठिल) विरचित अभिधर्मसं-गीतियर्थाय पादशास्त्र, (२) मद्दिगन्धायन विरचित अभिधर्मस्कन्धपादशास्त्र, (३) स्वविर देवशर्मा-रचित अभिधर्म विज्ञानकायपादशास्त्र, (४) कात्यायनी पुत्र विरचित अभिधर्मप्रज्ञप्तिपादशास्त्र, (५) वसुमित्र विरचित अभिधर्मधातु-नामपादशास्त्र, और (६) वसुमित्र द्वारा ही विरचित अभिधर्मप्रकरणपादशास्त्र। स्वविरवाद द्वारा मान्य अभिधर्म ग्रन्थों में इनकी क्रमशः इस प्रकार तुलना की जा सकती है—बमक, धम्मसंगणि, विमंग, पुग्गलपञ्चसि, धातुकथा, और स्वावत्पुण्डरिका।

उक्त ग्रन्थों से स्पष्ट है कि सर्वास्तिवाद में अभिधर्म का बहुत अधिक महत्व था। सर्वास्तिवादी अभिधर्म साहित्य में वसुमित्र का 'आमंत्रस्थानशास्त्र' सर्व-प्रधान माना जाता है। उक्त श्रद्धापादशास्त्र इसी के 'पाद' कहे जाते हैं। इनका जन्मस्थान है—सोकुत्तरजम्बू, ज्ञान, पुण्डरीक, अहिष्कान्तोत्पन्न, कप, जनस्थ,

चेतना और वेमनारक का विवेचन करना । स्थविरवाद और सर्वास्तिवाद के बीच अभिधर्म ही विशेष रूप से विवादग्रस्त विषय था ।

सुत्तपिटक के निकाय के स्थान में सर्वास्तिवादियों ने अग्निगम शब्द का प्रयोग किया है यहाँ भी स्थविरवाद के समान पाँचों निकाय माने गये हैं । अन्तर यह है कि स्थविरवादीय अंगुत्तर निकाय में पन्त्रह ग्रन्थ हैं जबकि सर्वास्तिवादियों ने धर्मपद, उषान, सूत्रनिपात, विमानवस्तु और बुद्धवंस को ही अपने बुद्धकागम की सीमा में रखा है । विनयपिटक में भी साधारणतः समानता दिखाई देती है । प्राप्तिमोक्ष सूत्र, सप्तधर्म, अष्टधर्म, सुत्रक-परिवर्त, एकोत्तरधर्म, उपात्तिपरिपृच्छा, भिक्षुणीविनय एवं कुलसपरिवर्त सर्वास्तिवादी विनय के प्रधान विभाग हैं । पाराजिक, प्रायश्चित्तिक एवं धनदान के रूप में भी इसका विभाजन मिलता है । सर्वास्तिवादी त्रिपिटक अपने बुद्ध रूप में उपलब्ध नहीं होता । पिथेल, रॉकहिल, पुसे, स्टेन, सेनार्ट, लुड्स, फ्रॉक आदि विद्वानों के सहयोग से इसका कुछ भाग प्रकाशित हुआ है । अधिकांश अंग तिब्बती और चीनी भाषाओं में मिलता है । जो भी मिलता है, उसके आधार पर यह निष्कर्ष अवश्य निकाला जा सकता है कि सर्वास्तिवादियों ने वेरवादी त्रिपिटक को कुछ परिवर्तनों के साथ संस्कृत में अनुवित कर लिया था ।

जैसा अभी हमने देखा, ई० की १-२ सताब्दी में सम्राट् कनिष्क ने सर्वास्तिवाद को प्रमत्त दिया । इसी समय सर्वास्तिवादियों की एक संगीति भी हुई जिसमें उन्होंने अभिधर्म महाविभाषा की रचना की । इसके अनुयायी वैभाषिक कहलाये । इन वैभाषिकों के दो सम्प्रदाय थे—काश्मीर वैभाषिक और पाञ्चास्य वैभाषिक । वैभाषिक के अतिरिक्त एक और शाखा का जन्म हुआ जिसे सौत्रान्तिक कहा गया । सूत्रागम (सुत्तपिटक) को मानने के कारण इस सम्प्रदाय को सौत्रान्तिक माना गया (ये सूत्र प्रामाणिका न तु सास्त्रप्रामाणिकाः, अभिधर्मकोश) ।

सर्वास्तिवाद से उद्भूत सौत्रान्तिक के समान एक संक्रान्तिवाद का भी उदय हुआ जो स्कन्धों का संक्रमण जन्म-जन्मान्तर तक माना करता था । सौत्रान्तिक मत के प्रवर्तकों के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद नहीं । वसुमित्र आनन्द को, मल्ल और तिब्बती परम्परा उत्तर को तथा स्वांमबांग कुमारलब्ध को सौत्रान्तिक शास्त्रा का प्रवर्तक मानते हैं । कुमारलब्ध के दो शिष्य थे—जीलम्ब और हरिवर्मा । जीलम्ब का विमलपुत्राक्षर अक्षावधि अनुपलब्ध है । हरिवर्मा का सत्त्वसिद्धिशास्त्र सर्वकर्मशून्यता का पोषक है । धर्मशास्त्र और बुद्धदेव भी इस सम्प्रदाय के प्रमुख आचार्य हुए हैं । वसुकिन्दु के 'अभिधर्मकोश' पर

‘सुद्धार्थ’ नायक टीका के लेखक श्रीमन्निक की भी धर्मशास्त्रिक भाषाओं में गणना की जाती है ।

वैभाषिक सम्प्रदाय में, जैसा हम पीछे देख चुके हैं, धर्मिधर्मविभाषाशास्त्र के अतिरिक्त बसुबन्धु का धर्मिधर्मकोश बहुत लोकप्रिय हुआ । बाणों की काव्यकारी इस लोकप्रियता की साखी देती है—‘सुकरिणि वाक्यशासनं कुललीः कीला समुप-दिशद्भिः’ । द्वितीय बुद्ध कहे जाने वाले बसुबन्धु का समय निश्चित नहीं । तत्कालीन उन्हें पंचम सताब्दी का मानते हैं और काव्यवास्तव के अनुसार वे चतुर्थ सताब्दी में हुए । इस विवाद को दूर करने के लिए बसुबन्धु नाम के दो भाषाओं की बात सामने आई । पर यह ठीक नहीं ।

बसुबन्धु का जन्म पुष्पपुर (पेशावर) में हुआ था । उन्होंने ‘सांख्यसप्तति’ के अररुण में ‘परमार्थ सप्तति’ की रचना की । इसके अतिरिक्त धर्मिधर्म कोश उनको अमर बनाने वाला अनुपमेय ग्रन्थ है । इसमें आठ कोशों में समाहित ६०० कारिकाओं में वातु, इन्द्रिय, लोकवातु, कर्म, अनुसय, आर्यपुद्गल, ज्ञान एवं ध्यान पर विवेचन किया गया है । बसुबन्धु द्वारा लिखित ग्रन्थ में तर्कशास्त्र और वाचबिधि का भी नाम लिया जाता है । बसुबन्धु के अतिरिक्त मनोरथ और संघमित्र भी इसी काल में हुए हैं । संघमित्र के ‘धर्मिधर्म न्यायानुसार’ और ‘धर्मिधर्म समय प्रदीपिका’ नाम के दो ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं जिनमें वैभाषिक सिद्धान्तों को प्रस्तुत किया गया है ।

सर्वास्तिवाद के उक्त दोनों सम्प्रदाय के भाषाओं में संक्रमण होता रहा । अतः कौन किस शास्त्र का अनुयायी है, यह कहना कठिन हो जाता है । अश्व-बोध, आर्यशूर, विहनाग आदि भाषाओं के विषय में यही समस्या है । सर्वास्तिवाद के प्रधान भाषार्य के रूप में राहुलभद्र को भी माना जाता है । उनकी भाषा संस्कृत थी । उनके विद्वत् उत्पल, पथ, मणि और पर्ण थे । उनके नाम प्रायः भक्ति, श्री, प्रभा, कीर्ति और अद्र में समाप्त होते थे । उनकी संघाटी में वैशिष्ट्य का उल्लेख मिलता है । उनके वस्त्र काले अथवा गाढ़े लाल रंग के होते थे । इ-रि के अनुसार उनकी संघाटी का निचला भाग एक सीधी रेखा में कटा होता था । वे भिक्षा की सीधे हाथ में ले लेते थे ।^१

इनके अतिरिक्त महासाधिक, लोकोत्तरवाद, एकव्यावहारिक, कीलकुटिक, बहुशुदीय, अज्ञप्तिवाद, पूर्वशीलीय, अवरशीलीय बौद्धिक तथा वात्सीपुनीय,

सम्प्रदाय, बौद्ध, जैन, अद्वैतीय एवं धर्मशास्त्रिक शास्त्रों का साहित्य नहीं मिलता है, पर बहुत कम। कथावस्तु आदि कतिपय प्राचीन ग्रन्थों में उनके सिद्धांतों को पूर्वपक्ष के रूप में अवश्य प्रस्तुत किया गया है।

उक्त सम्प्रदायों में लोकोत्तरवादियों का एक अनुपमेय ग्रन्थ मिलता है—**महावस्तु**। इसमें बुद्ध के जीवन की लोकोत्तरात्मक रूप देने का व्यापक प्रयत्न किया गया है। लोकोत्तरवादी महासाधकों का यह विनय-ग्रन्थ माना जाता है। इसके अनुसार बुद्ध प्रकृतिचर्या, प्रणिधानचर्या, अनुलोमचर्या और अनिवर्तनचर्या के अनुकरण से बुद्धत्व-प्राप्ति करते हैं। भिक्षु संस्कृत में लिखित इन ग्रन्थ का समय-निर्धारण कठिन है। इसके प्राचीन ग्रंथ ई. पू. लगभग द्वितीय शताब्दी के जान पड़ते हैं और हूण आदियों के उत्खनन से इसके कुछ भाग लगभग चतुर्थ शताब्दी के लगते हैं। प्राचीन भारतीय दर्शन और संस्कृति की दृष्टि से यह ग्रन्थ बहुत उपयोगी है। प्राकृत का प्रभाव अधिक होने से इसका भाषावैज्ञानिक महत्त्व, भी कम नहीं। हीनयान और महायान के बीच सेतु के रूप में भी महावस्तु का अध्ययन अपेक्षित है।

इस काल में पिटक-परम्परा में मतभेद हो गया था। सर्वास्तिवादी वैभाषिक अभिधर्म पिटक को मानते थे। कौमुटिक भी सूत्रपिटक और विनयपिटक की देमना को उपाय मात्र स्वीकार करते थे। वेहासाधिक परम्परामत त्रिपिटक के अतिरिक्त बोधिसत्त्वपिटक और संयुक्तपिटक को भी अङ्गीकार करते थे। जर्मगुप्तकों ने उक्त पाँच पिटकों के साथ ही चारणीपिटक और मन्त्रपिटक को और जोड़ दिया था। पूर्वशैलीय और अपरशैलीय सम्प्रदायों की प्रजापारमिता प्राकृत भाषा में लिखी थी। हीनयानी संस्कृत साहित्य में इस प्रकार के और भी ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं जो निश्चित ही एक अमूल्य निधि के रूप में स्वीकार्य हैं।

महायान का साहित्य

बौद्धधर्म के इतिहास से यह स्पष्ट है कि महायान का जन्म व्यक्ति की स्वाभाविक प्रक्रिया से निष्पन्न हुआ है। भाषाविज्ञान की तरह भाष्यात्मिक चिन्तन में भी सरलीकरण की प्रवृत्ति जाग्रत हुई। भगवान् बुद्ध के पुनर्जीव्य व्यक्तित्व को एक और लोकोत्तर बनाने का उपक्रम प्रारम्भ हुआ तो दूसरी ओर उनके प्रति व्यक्त अद्वा और भक्ति के माध्यम से निर्वाण प्राप्ति को अत्यन्त सुगम बना दिया। फलतः जनसाधारण और अधिक आकृष्ट होने लगा। इसी बीच विदेशी आक्रमण हुए और भारतीय संस्कृति से उनका परिचय हुआ। बौद्धधर्म के इस नवीन रूप ने उन्हें आकर्षित किया। परिणामस्वरूप तथाकथित महायान बौद्धधर्म भारतीय सीमा का अतिप्रसरण कर देशान्तरों में सक्रिय हो गया। वहाँ भी पहुँचकर उसने तत्संस्थानीय संस्कृति को आत्मसात् करने का यथाशक्य प्रयत्न किया। यही कारण है कि महायान का विस्तार सम्प्रदाय और साहित्य के रूप में वही अधिक हुआ।

हीनयान और महायान शब्दों के पीछे जुगुप्सा का भाव भले ही भरा हो पर अपनी कतिपय विशिष्टताओं के कारण महायान अधिक लोकप्रिय धर्म बना इसमें कोई सन्देह नहीं। उसकी उदारता और सहजता उसे वहाँ तक ले जायी कि एक समय सन्देह व्यक्त किया जाने लगा कि यह धर्म वास्तविक बौद्धधर्म है या नहीं। वस्तुतः बौद्धधर्म के मूल रूप में ही यह निर्देश है कि बुद्ध ने प्रथमतः यह अनुमन किया कि उनके अनुसृत धर्म को साधारण जन समुदाय ग्रहण नहीं कर पावेगा पर अग्रयाचना के फलस्वरूप उन्होंने 'माध्यानुमय' अथवा 'उपदेश कोशल' के आधार पर शिष्यों की योग्यतानुसार उन्हें अपना चिन्तन दिया। महायान का जन्म भी जाग्रत यहीं से प्रारम्भ होता है। कालान्तर में वह विकृत रूप में भी हमारे क्षमता उपचित्रित हुआ। इसका तात्पर्य यह नहीं कि महायान का सम्बन्ध मूल बौद्धधर्म से विलक्षण नहीं और हीनयान ही एकमात्र अथार्थ बुद्ध प्रवेक्षित धर्म है। तथ्य यह है कि हीनयान विकास का प्राथमिक रूप है और महायान ऊर्ध्वी लोपनों पर चरण विक्षेपता हुआ जागे जाने वाला विकसित रूप है। इस प्रकार विकासवात्मक सीढ़ी से उसे पहचाना जाना चाहिए।

महायानी संस्कृत साहित्य का क्षेत्र विविध और विस्तृत है। अतः क्रमिक अध्ययन की दृष्टि से उसे हम तीन भागों में विभाजित कर सकते हैं—(१) सूत्र ग्रन्थ, (२) अवदान साहित्य और (३) दार्शनिक साहित्य।

(१) सूत्र ग्रन्थ—महायानी सूत्र-साहित्य की परम्परा बहुत लम्बी है। गान्धर्वों की सूची में सूत्र काण्ड (सूत्रपिटक) के अन्तर्गत ५४१ महायान सूत्रों का उल्लेख मिलता है। इन सूत्रों को सात प्रकारों में वर्गीकृत किया गया है—(१) प्रज्ञापारमिता, (२) रत्नकूट जिसमें सुबावली गृह भी है, (३) महासंक्षिपात (चन्द्रगर्भ आदि), (४) अवतंसक, (५) परिनिर्वाण, (६) विविध अनुष्ठित सूत्र—महामैत्रुयरीक आदि और (७) सकृद अनुष्ठित सूत्र महावैरोचन आदि। यहां बीचनिकाय के महायानसुत से मिले महायानसूत्र और अविर्भवं पिटक के अन्तर्गत नागार्जुन आदि आचार्यों के ग्रन्थों का भी उल्लेख आता है।

शिक्षा समुच्चय में १८ सूत्र-ग्रन्थों की सूची उपलब्ध है—अक्षयमति, अष्टगुणिसाक्षिक, अम्बाशयमंशोदन, अकन्तमुक्तनिर्हारधारणी, अपूर्वसमुदगतपरिवर्त, अपरराजावादक, अवलोकना, अवलोकितेश्वरविमोक्ष, आकाशगर्भ, आर्यसत्यक-परिवर्त, उग्रपरिपृच्छा, उदयनवत्सराज परिपृच्छा, उपायकौशल्प, उपासिपरि-पृच्छा, कर्मावरणविमुक्ति, कामाक्ष्यादक, काश्यपपरिवर्त, क्षितिगर्भ, गगनगज, गण्डव्यूह, गोचरपरिमुद्ध, चतुर्भुजक, चन्द्रप्रदीप, चन्द्रोत्तराक्षरिकपरिपृच्छा, कुण्डाधारणी, कर्मलस्तोत्र, ज्ञानवतोपरिवर्त, ज्ञानवैपुल्य, तथागतकोश, तथागत-गुह्य, तथागतविम्बपरिवर्त, त्रिसमयराज, त्रिदन्धक, दशधर्म, दशभूमिक, दिव्या-वदान, धर्म संघीति, नारायण परिपृच्छा, नियतानियतावतारमुद्रा, निर्वण, पितापुत्रसमागम, पुण्यकूटधारणी, प्रज्ञापारमिता—अष्टसाहस्रिका, प्रज्ञापान्तराय, अशान्तविनिमज्जप्रतिहार्य, प्रतिमोक्ष, कुहसागरनामराजपरिपृच्छा, बोधिसत्त्व-वतार, बोधिसत्त्वपिटक, बोधिसत्त्वप्रतिमोक्ष, बुद्धपरिपृच्छा, जयवती, मद्रकल्पिक, भद्रचरीप्रणिधानराज, भिक्षुप्रकीर्णक, भैषज्यगुह्यैर्द्वयप्रश्न, अश्वकुलीबुद्धक्षेत्रगुण-व्यूहालंकार, अश्वकुलीविकीर्तित, महाकलयापुण्डरीक, महामेघ, महावस्तु, मारीचि, माकासिंहनाथ, मर्जैवीविमोक्ष, रत्नकराण्ड, रत्नकूट, रत्नकूट, रत्नमेघ, रत्नराशि, रत्नलोका, राजाववादक, राष्ट्रपासपरिपृच्छा, सच्छावतार, सलितविस्तार, लोकनाथ-व्याकरण, लोकोत्तरपरिवर्त, सज्जन्नेधिका सज्जन्नेधपरिणामना, वाचनेपासिकावि-मोक्ष, विजयपरिपिटक, विमलकोटि निर्देश, वीरवत्परिपृच्छा, शालिस्तम्भ, शूरकर्म,

महाकलायोगावतारसूत्र, आचमनविनियोग, श्रीमत्सर्वसिंहनाथ, सद्धर्मपुण्डरीक, सद्धर्म-
सङ्कल्पपुराण, सप्तमैश्वरसूत्र, समाधिराज (सत्सङ्गप्रदीप), सर्वधर्म वैपुल्यसंग्रह, सर्व-
धर्माप्रवृत्तिनिर्देश, सर्वव्याख्यानसूत्र, सागररक्षितपरिपृच्छा, सिंहपरिपृच्छा, सुवर्ण-
प्रभासोत्तम और हस्तिकल्पसूत्र ।

महाव्युत्पत्ति में १०५ सूत्रों के नामोंद्वारा मिलते हैं जिनमें कुछेक हीनयानी
ग्रन्थों को छोड़कर शेष महायानी सूत्रों से सम्बद्ध हैं । उपर्युक्त सिद्धा सङ्ग्रह
में समागत सूची में उद्धृत ग्रन्थों के अतिरिक्त निम्नलिखित ग्रन्थों का और
उल्लेख महाव्युत्पत्ति में मिलता है—अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, पञ्चविंशति-
साहस्रिका प्रज्ञापारमिता, सप्तसप्तिकाप्रज्ञा०, पञ्चशतिकाप्रज्ञा०, त्रिसप्तिकाप्रज्ञा०,
वनव्यूह, सुविक्रान्तविक्रामी, रत्नकेतु, तथागतमहाकल्याणनिर्देश, द्रुमकिन्नराज-
परिपृच्छा, सूर्यधर्म, बुद्धभूमि, तथागतचिन्मयगुह्यनिर्देश, सागरनामराजपरिपृच्छा,
मज्झिमसुत्त-कौकुत्स्थ-विनोदक, संविनिमोचन, बुद्धसंगीति, महायानप्रज्ञापारमिता,
महायानोपदेश, आर्यब्रह्मविशेषचिन्तापरिपृच्छा, परमार्थसङ्घटितसत्त्वनिर्देश, जङ्घ-
श्रीविहार, महापरिनिर्वाण, अर्धवर्तचक्र, कर्मविभङ्ग, तथागतोत्पत्तिसम्भवनिर्देश,
भवसंक्रान्ति, परमार्थधर्मविजय, बोधिपत्तनिर्देश, सर्ववैदल्यसंग्रह, संचाटमूत्र, तथा-
गतज्ञानमुद्रासमाधि, वज्रमेवशङ्कर कूटगारधारणी, अनवतप्तमागराजपरिपृच्छा,
सर्वबुद्धविषयावतारज्ञानालोकालंकार, व्यासपरिपृच्छा, सुबाहुपरिपृच्छा, महासा-
हस्रप्रमर्दन, महासमुत्पुष्टान, मंत्रीव्याकरण, अर्धविनिमय, महाबलसूत्र, विष्णुर्वा-
राजपरिपृच्छा एवं श्वजाग्रकेयूर ।

इन ग्रन्थों में विशेषतः ये नव मूत्र प्रचलित हैं—अष्टसाहस्रिकाप्रज्ञापारमिता,
गण्डव्यूह, वज्रभूमिश्वर, समाधिराज, लंकावतार, सद्धर्मपुण्डरीक, तथागतगुह्यक,
ललितविस्तर तथा सुवर्णप्रभास । इन्हें वैपुल्यसूत्र भी कहा जाता है । इनमें
सद्धर्मपुण्डरीक, ललितविस्तर आदि सूत्रों में बुद्ध, बोधिसत्त्व, बुद्धयान आदि का
माहात्म्य प्रवर्णित है और प्रज्ञापारमिता आदि सूत्रों में शून्यता तथा महाकल्याण
का प्रतिपादन है । प्रज्ञापारमिता सूत्रों में अष्टसाहस्रिका प्राचीनतम सूत्र होगा ।
जसकी भाषा और शैली भी इस कथन का समर्थक है । यहाँ मात्र स्वकथाय
और धर्मकाम का उल्लेख मिलता है । संशोधकाय बाद में जोड़ा गया है ।
नागार्जुन का शून्यवाद प्रज्ञापारमिताओं पर ही आधारित है । विज्ञानवादी
आचार्यों ने भी अपने सिद्धान्तों की प्रस्थापना में इनका उपयोग किया है । ये
सभी सूत्र प्रायः द्वितीय से चतुर्थ सती के मध्य विरचित हैं । लंकावतार योगाचार
सिद्धान्तों का समर्थक है । सद्धर्मपुण्डरीक महायान और हीनयान के बीच एक
सेतु विशेष है । ललितविस्तर बुद्ध की जति-भक्ति परम्परा का पोषक है ।

इन्हें 'अष्टाध्याय सूत्र' भी कहा गया है। पूर्वहीनीय परम्परों में प्राकृत भाषा में लिखे हुए अष्टाध्यायपरिमिता का उल्लेख है। चीनी क्रिष्टक में विहित कार्यात्मियों का संनिवेश किया गया है। कङ्कुर में अष्टसाहसिका, पञ्चविंशति शतहसिका अष्टादश साहसिका, दशसाहसिका, अष्टसाहसिका, अष्टशतिका, सप्तशतिका, पञ्चशतिका, त्रयशतिका, अल्पाक्षरा एवं एकाक्षरी पारमिता का संग्रह है^१।

(२) अवदान साहित्य—अवदान (पालि 'अवदान') का तात्पर्य है लोककथाओं के माध्यम से धार्मिक सिद्धान्तों को अभिव्यक्त करने वाला साहित्य। इस विस्तृत सीमा में पारमिताओं का अध्ययन भी समाहित हो जाता है। पालि साहित्य में जो स्थान जातक कथाओं का है वही स्थान बौद्ध संस्कृत साहित्य में अवदान साहित्य का है। उनका मुख्य उद्देश्य है कर्म और उसके फल की व्याख्या करना। कथाओं का विभाजन प्रायः तीन प्रकार से मिलता है—प्रतीत, अनागत और प्रत्युत्पन्न। हीनयान और महायान के सम्मिश्रित रूपों को प्रस्तुत करना अवदान साहित्य की विशेषता है।

अवदान साहित्य में प्राचीनतम ग्रन्थ सम्भवतः अवदानशतक होगा जिसका अनुवाद चीनी भाषा में २२३-२५३ ई० के मध्य हुआ। इस अध्यायों में विभक्त अवदानशतक में कुछ कथाएँ हीनयान से सम्बद्ध हैं और कुछ कथाएँ महायान की व्याख्या करती हैं। दिव्यावदान भी इसी प्रकार महत्त्वपूर्ण अवदान ग्रन्थ माना जाता है। भाषा, शैली और विषय की असम्बद्धता उसे उत्तरवर्ती सिद्ध करती है। वस्तुतः इसका सम्बन्ध मूल सर्वास्तिवादियों के विनयपिटक से रहा है। इनके अतिरिक्त कल्पद्रुमावदान, अशोकवदान, द्वाविंशत्यवदान, बोधिसत्वावदान, भद्रकल्याणवदान, विचित्रकणिकावदान, अवदानकल्पलता आदि अवदान भी उपलब्ध होते हैं जिनमें अधिकांश अवदान अवदानशतक पर आधारित हैं।

बुद्धिमानों ने कुछ महायानी विनय सूत्रों का उल्लेख किया है—बोधिसत्त्वनिर्देश, बोधिसत्त्व प्रातिमोक्षसूत्र, भिक्षुविनय, प्राकाशगर्भसूत्र, उपालिपरिपुष्ठा, उग्रवत्तपरिपुष्ठा, रत्नमेघसूत्र, और रत्नराशिसूत्र। इन सूत्रों के देखने पर स्पष्ट हो जाता है कि हीनयानी और महायानी विनय में बहुत अधिक अन्तर नहीं। महायान सिद्धान्तों का सुन्दर संग्रह नागार्जुन (?) के धर्मसंग्रह (सप्तम-शती) में मिलता है। महाव्युत्पत्ति (नवीं शती) भी इसी दिशा का ग्रन्थ है। इसके लेखक का नाम अज्ञात है।

१. बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास, अध्याय ८

(३) दार्शनिक साहित्य

योगाचार और विज्ञानवाद—महाभारत के दार्शनिक साहित्य की भूमिका के प्रज्ञापारमिता सूत्रों का असूत्र्य योगदान है। संक्षेप में कहा जाय तो उन्हें इस प्रस्थापक ग्रन्थ कह सकते हैं। इन सूत्रों के अनुसार बोधिसत्त्व की समस्त धर्मों में वैराग्य भववा धर्मभूतता की देखना चाहिए। इस सिद्धान्त ने धन्यवाद तथा योगाचार और विज्ञानवाद की भूमिका खड़ी कर दी। इससे एक ओर जहाँ यह बात स्पष्ट होती है कि सकल धर्मों का स्वरूप धन्यतात्मक है वहाँ दूसरी ओर यह भी व्यक्त होता है कि इसमें चित्त का प्राधान्य है। प्रथम विकल्प से धन्यवाद की सिद्धि की गई और द्वितीय विकल्प से योगाचार तथा विज्ञानवाद का जन्म हुआ।

योगाचार योग और आचार शब्द का मिश्रित रूप है। शमथ और विपश्यना को प्राप्त कराने वाले मार्ग का योग कहते हैं। और उस योग के मार्ग का आचरण 'योगाचार' है। और विज्ञानवाद वह है जो सकल मध्यातुक को चित्तमात्र अथवा विज्ञानमात्र प्रदर्शित करे। इनके पूर्व सौत्रान्तिकों ने 'सूक्ष्म विज्ञान' और प्रज्ञप्तिवादियों ने 'मूल विज्ञान' की कल्पना कर ली थी। इसके बाद तिब्बती सूत्रों का योगदान है जिनका समय ई. पू. प्रथम शताब्दी से ई. तृतीय शताब्दी तक निर्धारित किया जाता है। तिब्बती जं-यं शब्द-प-के सिद्धान्त के अनुसार योगाचार के तीन मूल सूत्र हैं—सन्धि निर्मोचन, सकावतार तथा धनव्यूह। सन्धिनिरमोचन के अनुसार भगवान् बुद्ध तीन धर्म-चक्रों के प्रवर्तक थे—(१) चतुस्सत्य धर्मचक्रप्रवर्तन जो हीनयान में प्रचलित है, (२) अलक्षणत्व धर्मचक्रप्रवर्तन जिसे प्रज्ञापारमिताधर्मों में अभिव्यक्त किया गया है, और (३) परमार्थविनिश्चय धर्मचक्रप्रवर्तन जो उक्त सूत्रों में सन्निहित है तथा योगाचार का प्रतिपादक है। तिब्बती सूत्रों के बाद शास्त्रीय युग में योगाचार विज्ञानवाद का प्रवेश हुआ जिसे मंत्रेय, धर्मेय और वसुवन्दु आदि आचार्यों ने पुष्पित और फलित किया। इनके बाद और भी भेद-प्रभेद दिखाई देते हैं।

मंत्रेयनाथ और अस्मंश-योगाचार-विज्ञानवाद के प्रस्थापक के रूप में मंत्रेय नाथ का स्मरण किया जाता है। आचार्यों के अनुसार मंत्रेय ने योगाचारशास्त्र,

-
१. शमथविपश्यनायुगान्तवाही मार्गो योग इति योग लक्षणम्। शमथ इति समाधिस्थिते। विपश्यना सम्यग्दर्शन लक्षणा। यथा युगान्तोवनीवदौ वह वस्तुया यो मार्गः सम्यग्दर्शनवाही स योगः। तेनाचरतीति योगाचार उच्यते। ब्रह्मसूत्र, २. २. २८ पर भाष्य।

महायान सूत्रालंकार, मध्यान्त विमर्शनाख्य आदि ग्रन्थ अर्सेन को सुविष्ट लोकों दिये । अतः ये रचनायें असंग के कुछ मंत्रेयनाथ को होनी चाहिए । सरला और कुबोजन परम्परा के अनुसार मंत्रेय ने असंग को निम्नलिखित पाँच ग्रंथ दिये—अभिसमयालंकार, सूत्रालंकार, मध्यान्तविमर्श, धर्मवर्तताविमर्श तथा महायानोत्तरतन्त्र । मंत्रेयनाथ और असंग का समय तुल्य—व्युत्पन्न कहा माना जाता है ।

मंत्रेय के ग्रन्थ प्रज्ञापारमिताओं पर आधारित हैं । अभिसमयालंकार देखने से यह लगता है कि मंत्रेय माध्यमिक मत पर भी किञ्चित् दृष्टि रखते शायद इसीलिए उसे योगाचार-माध्यमिक-स्वातन्त्रिक कहा गया है ।^१ महाया सूत्रालंकार २१ अधिकारों में विभक्त है—महायानसिद्धि, लक्षणगमन, गोप्यविस्तोत्पाद, प्रतिभक्ति, तत्त्व, प्रभाव, परिपाक, बोधि, अभिमुक्ति, धर्मपर्योपदेशना, प्रतिपत्ति, अवयवनासासन, सोपायकर्म, पारमिता, पूजा-सेवा-प्रभार बोधिपक्ष, गुण और चर्याधिकार । उत्तरतन्त्र माध्यमिक-प्रासंगिक ग्रन्थ है इसमें बुद्ध, बर्मा, संघ, गोप, बोधि आदि का विवेचन किया गया है । असंग हरिभद्र, वसुबन्धु तथा विमुक्तिलेन ने इस पर टीकायें लिखी है । अभिसम का तात्पर्य है तत्त्व का संदर्शन करना—साक्षात्कार करना । यही इस योगाचारानुसार प्रसिद्ध विषय है । इसके अतिरिक्त असंग को प्रज्ञापारमिता साधना,^२ गुह्यसमाज^३, मध्यान्तानुगमशास्त्र^४ आदि ग्रन्थों का भी प्रयोग माना गया है ।

असंग मंत्रेयनाथ के शिष्य थे । मूलतः ये कौशिक गोत्रीय ब्राह्मणकुली परिवार के थे । पुरुषपुर उनका मूल निवासस्थान था । उनके दो सहोदर भी थे—वसुबन्धु और विरिञ्चित्स । ये सभी प्रारम्भ में सर्वास्तिवादी थे, बाद असंग के प्रभुत्व से ये महायान में दीक्षित हो गये । कहा जाता है कि असंग ने कुक्कुटपाद पर्वत पर कठोर तपस्या कर मंत्रेयनाथ का दर्शन प्राप्त किया ।

१. ऐक्या ओरियन्टलिया, १९३१, पृ. ८३, बौद्धधर्म के विकास का इतिहास पृ. ४०७.

२. साधनशास्त्र, भाग १, पृ. ३२१

३. गुह्यसमाजतन्त्र भूमिका—डी० मट्टाचार्य, पृ. XXXIV

४. तुषी, जी. अभिमतैरसाहस्य इतिहास, II JASB. भाग, २६, १९२१ पृ. १२६.

और उनके पाँच ग्रन्थ भी मिले थे । बाद में असंग ने अभिधर्मसमुच्चय लिखा । तत्त्वविनिश्चय, उत्तरतन्त्र और संबिनिर्माणसूत्रों पर टोकार्यो भी लिखी । असंग की अन्य रचनाओं में महायानसम्परिग्रह, अभिधर्मसमुच्चय एवं योगाचार भूमिसास्त्र योगा-चार-विज्ञानवाद की दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण हैं । महायान संग्रह का चीनी अनुवाद बुद्ध-ज्ञान ने ई. ५३१ में तथा परमार्थ ने ई. ५३३ में प्रस्तुत किया था । योगाचारभूमिसास्त्र के ५ विभाग हैं—बहुभूमिकवस्तु, विनिश्चयसंग्रह, वस्तुसंग्रह, पर्यायसंग्रह तथा विचरणसंग्रह । अभिधर्म की दृष्टि से यह ग्रन्थ मननीय है ।

वसुबन्धु—वसुबन्धु असंग के अनुज थे । उनका समय ई० की पंचम शताब्दी (ई० ४२०-५००) मानी जाती है । एक ग्रन्थ परम्परा उन्हें ई० ३५० का भी बताती है । समय की तरह वसुबन्धु के दीक्षा गुरु के विषय में भा मतैक्य नहीं । बुद्धोप, परमार्थ और श्रान्चांग की परम्परायें क्रमशः लंब-मद्र, बुद्धमित्र और मनोरथ की असंग का दीक्षा गुरु बताती हैं । कहा जाता है कि बुद्धमित्र को साव्याचार्य विन्धवास ने शास्त्रार्थ में पराजित किया था । इस पराजय का प्रतिकार करने के लिए असंग ने परमार्थसप्तति नामक ग्रन्थ लिखा । जैसा हम जानते हैं, प्रारम्भ में वसुबन्धु मौनान्तिक वैभाषिक मतानुयायी थे, परन्तु बाद में असंग के अनुरोध से वे महायानी परम्परा में योगाचार-विज्ञान-वाद में दीक्षित हो गये । अभिधर्मकोष उनकी प्रथम परम्परा का ग्रन्थ है और मध्यान्त विभागसूत्रभाष्य, त्रिस्वभावनिर्देश, विज्ञप्तिमात्रताविशतिका, त्रिशिका पंचस्कन्ध प्रकरण, व्याख्यायुक्ति, कर्मसिद्धिप्रकरण, सद्धर्मपुण्डरीकोपदेश, वज्रज्ज्ञे-दिका, प्रज्ञापारमिताशास्त्र तथा आप्यदेश के शतशास्त्र की व्याख्या आदि ग्रन्थ द्वितीय परम्परा से सम्बद्ध हैं ।

वसुबन्धु के सभी ग्रन्थ सर्वास्तिवादी सिद्धान्तों से अप्रभावित नहीं रहे । फिर भी वे विज्ञानवाद के प्रस्थापक आचार्य कहे जा सकते हैं । विज्ञप्तिमात्रता, धर्मधातु और शून्यता समानार्थक शब्द हैं । धर्मों का विज्ञान-संसर्ग अभिधर्म का विज्ञानवाद है । यह विज्ञप्तिमात्रता नित्य है । अवतंसक, लंकावतार आदि सूत्रों में विज्ञानवाद के बीज मिलते हैं जिन्हें मैत्रेय, असंग ने पुष्पित किया है पर उन्हें फलित करने का श्रेय निश्चित ही वसुबन्धु को दिया जायगा ।

वसुबन्धु के प्रधान शिष्य चार थे—स्थिरमति, विमुक्तसेन, गुणप्रभ तथा दिङ्नाग । स्थिरमति ने त्रिशिकाभाष्य, मध्यान्त विभागसूत्रभाष्य टीका, अभिधर्मकोषव्याख्या, अभिधर्मसमुच्चय, काश्यपपरिवर्त व्याख्या तथा वसुबन्धु

की अन्य रचनाओं पर व्याख्याएँ लिखी हैं। स्थिरमति के शिष्यों में पूर्णवर्धन, जिनमित्र तथा शैलेन्द्रबोधि के नाम उल्लेखनीय हैं। विमुक्तिरेन की अभिसमयालंकार पर व्याख्या प्रसिद्ध है। स्थिरमति माध्यमिक और विज्ञानवाद के मध्यगामी पथिक थे।

दिङ्नाग—वसुबन्धु के शिष्य दिङ्नाग मध्यकालीन भारतीय तर्कशास्त्र के पिता कहे जाते हैं। वे दाक्षिण के काजीपुरम् के समीपवर्ती सिंहचक्र ग्राम में एक ब्रह्मण परिवार में जन्मे थे। उनका समय ई. ४४५ से ५७५ के बीच रखा जा सकता है। उनके प्रमुख ग्रन्थ ये हैं—अभिधर्मकोषमर्मप्रदीप, अष्टसहस्रिका-पिण्डः, त्रिकाल परीक्षा, बालम्बन परीक्षा, हेतुचक्रसमर्थन, न्यायमुख, प्रमाण-समुच्चय आदि। इनमें प्रमाणसमुच्चय सर्वाधिक प्रसिद्धि प्राप्त दार्शनिक ग्रन्थ माना गया है। दिङ्नाग के योगदान को हम निम्न विशेषताओं में देख सकते हैं।

(१) ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय का त्रिविध भेद।

(२) सभी (प्रमाणों का अन्तर्भाव प्रत्यक्ष एवं अनुमान) में किया जाना।

(३) पञ्च अवयवों प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण उपनय तथा निगमन में अन्तिम दो अवयवों का निरर्थक सिद्ध करना। उन्होंने अनुमान को अधिक महत्त्व दिया।

ईश्वरसेन और शंकरस्वामी—दिङ्नाग के शिष्यों में ईश्वरसेन और शंकर स्वामी प्रधान शिष्य थे। शंकर स्वामी ने हेतुविद्या न्यायशास्त्र और न्याय-प्रवेशतर्कशास्त्र नामक दो ग्रन्थों की रचना की। चीनी भाषा में उनका अनुवाद भी हुआ है।

धर्मपाल—वसुबन्धु के शिष्य थे। इनके प्रमुख ग्रन्थ हैं—आनन्दन प्रत्यय-ध्यान शास्त्रव्याख्या, विज्ञानमात्रतासिद्धिव्याख्या, और अतशास्त्रव्याख्या। उनका समय सप्तम शती है।

धर्मकीर्ति—बौद्धन्याय को समालोचन करने का श्रेय धर्मकीर्ति को है। उनकी अग्राध विद्वत्ता और तीक्ष्ण तर्कशीलता स्पृहणीय है। उनका जन्म क्षिणवर्ती त्रिमलय में हुआ था। पिता का नाम कोहनन्द था। वे धर्मपाल के शिष्य थे। धर्मपाल ई० ६४२ तक रहे अतः धर्मकीर्ति का समय सप्तम शताब्दी माना जाना चाहिए। डॉ० महेन्द्र कुमार न्यायाचार्य ने यह समय ई० ६२६—

६८५ तक रखा है।^१ धर्मकीर्ति के प्रधान ग्रंथ हैं—प्रमाणवार्तिक (स्ववृत्ति सहित), न्यायविदु, प्रमाणविनिश्चय, संतानांतरसिद्धि, वादन्याय, हेतुबिन्दु, सम्बन्धपरीक्षा एवं चोदना प्रकरण । इन ग्रंथों में प्रमाणवार्तिक अधिक अध्ययन का विषय बना । इस पर देवेन्द्रबुद्धि, शाक्यबुद्धि, धर्मोत्तर, ध्यानंदवर्धन ज्ञानश्री, प्रज्ञाकरगुप्त आदि आचार्यों ने टीकाएँ लिखी हैं ।

धर्मकीर्ति का प्रभाव जैनाचार्य अकलंक पर अधिक पड़ा । उन्होंने धर्मकीर्ति के ग्रंथों का उद्धरण देते हुए उनका तर्कपूर्वक खण्डन किया । उद्योतकर आदि आचार्यों की भी आलोचना के वे पात्र बने । विज्ञप्ति मात्रता को उन्होंने भी व्यवनश्चित किया । प्रमाण लक्षण में अज्ञान्त पद का सन्निवेश किया । स्वसंबेदन का समर्थन किया ।^२ बौद्धदर्शन में उनका यह योगदान नितान्त मौलिक था ।

प्रज्ञाकरगुप्त—आचार्य प्रज्ञाकरगुप्त का समय अष्टम शताब्दी का प्रथम चरण माना जाना चाहिए । विद्यानन्द, अनन्तवीर्य, प्रभाचन्द, वादिराज, वादिदेव सूरि आदि जैनाचार्यों ने प्रज्ञाकरगुप्त को उद्धृत किया है । वे धर्मकीर्ति के उत्तरवर्ती काल के समकालीन आचार्य थे । अकलंक ने भी उनके ग्रंथों का आलोचन किया था । प्रमाणवार्तिकालङ्कार प्रज्ञाकरगुप्त का प्रथम ग्रंथ है । विनीतदेव प्रज्ञाकरगुप्त के शिष्य माने जाते हैं । बुदोत परम्परानुसार विनीतदेव के ग्रंथ निम्नलिखित हैं—ममयभेदोपरचनाचक्र, ध्यायविन्दुटीका, हेतुबिन्दुटीका, वादन्याय व्याख्या, सम्बन्धपरीक्षा टीका, आलम्बनपरीक्षा टीका और सन्तानान्तरसिद्धिटीका । यमारि (नवमी शताब्दी) की प्रमाणवार्तिकान्तरकारटीका भी यहाँ उल्लेखनीय है ।

इनके अतिरिक्त कुछ आचार्य और उनके ग्रंथ और उल्लेखनीय हैं । उदाहरणार्थ देवेन्द्रबुद्धि अथवा देवेन्द्रमति (सप्तम-अष्टम शताब्दी) की प्रमाणवार्तिकटीका, शंकरानन्द की प्रतिबन्धसिद्धि, अरोहसिद्धि, सम्बन्धपरोक्षानुसार और प्रमाणवार्तिकटीका, जिनेन्द्र बुद्धि अथवा जितेन्द्रबोधि की प्रमाणसमुच्चयटीका, कल्याणरक्षित (अष्टम-नवम शताब्दी) का अन्यापोहसिद्धि, ईश्वरभङ्गकारिका, सर्वज्ञासिद्धिकारिका, श्रुतिपरीक्षाकारिका और बाह्यार्थ सिद्धिकारिका, रविगुप्त (अष्टम शताब्दी) की प्रमाणवार्तिकवृत्ति, अर्चट (धर्माकरदत्त) (अष्टम शताब्दी प्रथम चरण) की हेतुबिन्दुटीका, क्षणभङ्गसिद्धि, और प्रमाण-

१. सिद्धिविनिश्चय टीका, भाग १, भूमिका पृ. २७.

२. वही, पृ. २७-८

टैतसिद्धि, शान्तभद्र (७२५ ई.) की न्यायबिन्दुटीका, दुर्वेकभिक्षु को न्याय-बिन्दुटीका टिप्पण, कर्णकलोमिन् (अष्टम सदी का प्रथम चरण) को प्रमाण-वातिक वृत्ति, धर्मोत्तर (सप्तम सदी का अन्तिम चरण) की प्रमाण परीक्षा, अपोहप्रकरण, परलोकसिद्धि और क्षणभङ्गसिद्धि, हरिभद्र (दशम सदी) का अभिसमयालङ्कारालोक, प्रज्ञापारमिताटीका आदि । इन ग्रन्थों और उनके प्रणेताओं के योगदान ने विज्ञानवादीय शाखा को अत्यन्त समृद्ध किया है । दार्शनिक सिद्धान्तों के विकास की दृष्टि से भी ये बहुत महत्वपूर्ण हैं । जैन और जैनोत्तर आचार्यों पर भी इनका प्रभाव दिखाई देता है । उसका अध्ययन अपेक्षित है ।

शून्यवाद अथवा माध्यमिक साहित्य

माध्यमिक सम्प्रदाय की विशेषता है कि वह हीनयान द्वारा मान्य सत् और असत् के बाद एक अनिर्वचनीय तत्त्व को भी स्वीकार करने हैं । उनके अनुसार समस्त पदार्थ जगत् स्वभावतः शून्य है । जो कुछ दृष्टिगोचर होता है वह माया के अतिरिक्त और कुछ नहीं । इस सिद्धान्त को बौद्ध साहित्य में पुद्गलनैरात्म्य, धर्मनैरात्म्य अथवा स्वभावशून्यता कहा जाता है । प्रज्ञापारमितामूर्तों का यही अभिप्रेत है । इसे बोधिमत्त्व सिद्धान्त भी कहा जाता था ।

नागार्जुन—नागार्जुन शून्यवाद-माध्यमिक सम्प्रदाय के प्रस्थापक और व्यवस्थापक आचार्य थे । उनका जन्म-स्थान कुमारजीव (ई० ४०५) के अनुसार विदर्भ और मुद्गान-ज्वांग के अनुसार दक्षिण कोल था । चीनी परम्परा, महामेघसूत्र और बुद्धों परम्परा में नागार्जुन का जन्म क्रमशः बुद्ध परिनिर्वाण के ७००, ४०० और ४०० वर्ष बाद हुआ । आचार्य जन्मजात प्रतिभा सम्पन्न थे । शिक्षणात्य ब्राह्मण होने के कारण वे वेदों के भाषिक अध्येता तो थे ही, साथ ही कालान्तर में बौद्धभिक्षु बनने पर उन्होंने तीन माह में ही समूचा त्रिपिटक हृदयस्थ कर लिया था । एक कुशल चिकित्सक और रसायनशास्त्रज्ञ होने के कारण बौद्धधर्म के भ्रम को समझने में उन्हें द्रविड़-आणायाम नहीं करना पड़ा । विद्याभारी होने से उन्हें महायान सूत्र उपलब्ध हुआ । उनकी शायद यही शून्यवाद की प्रस्थापना की भूमिका होती ।

नागार्जुन का कार्यक्षेत्र दक्षिण भारत अधिक रहा है । बान्यकटक-ओपर्वत (नागार्जुनीकॉण्ड, गुन्टुर) उनकी प्रचार-भूमि रही है । इनके समय के विषय में विद्वानों में मतभेद नहीं । तारानाथ के अनुसार वे कनिष्क के समकालीन थे । त्रिचवली परम्परा इनका समय २१२-४८२ ई० मानती है । परन्तु उनकी

समसामयिकता यज्ञभी गंतमीपुत्र (१६६-१८६ ई०) के साथ अधिक युक्तिसंगत है । सातवाहन राजाओं का भी नागार्जुन के माहिर्य में उल्लेख मिलता है । अतः उनका समय द्वितीय-तृतीय शताब्दी माना जा सकता है । प्रभावधिक्य और लोकप्रियता होने के कारण ही शायद नागार्जुन का जीवनकाल विविध परम्पराओं में ३०० और ६०० वर्षों तक रहा हो । समस्त परम्पराओं के देखने से यह स्पष्ट है कि नागार्जुन का जीवन महामान के 'आर्तरेक्य' वैशिष्ट्य से आपूर है । तान्त्रिक आचार्यों के रूप में भी वे प्रसिद्ध हैं । सत्य है कि वे बहुमुखी व्यक्तित्व के घनी आचार्य थे ।

नागार्जुन एक कुशल लेखक और विद्वज्जनप्रेमी व्यक्ति थे । आर्यदेव को शिष्यत्व प्रदान करते के लिए उनकी परीक्षा का प्रकार बेजोड़ था । नागार्जुन के लगभग २० ग्रन्थों में उस व्यक्तित्व की विद्वत्ता और गहन तर्कप्रवीणता दृष्टव्य है । चीनी अनुवाद में उनके २० ग्रन्थ मुरजित हैं । बुनियादी नाजियो ने कुछ ग्रन्थों का उल्लेख किया है—माध्यमिक कारिका (माध्यमिक शास्त्र), दश-भूमिभिभाषाशास्त्र, महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, उपायकौशल्य, प्रमाणविष्मसन, विग्रहव्यावर्तनी, चतुस्तव, युक्तिवष्टिका, शून्यता सप्तति, प्रतीत्यसमुत्पाद हृदय, महायानविशङ्क और सुहृल्लेख । प्रायः इन सभी ग्रन्थों पर चीनी अनुवाद उपलब्ध होता है । ये सभी रचनायें शून्यतावाद की प्रतिष्ठापना में अपना महत्वपूर्ण योगदान देती हैं । इनमें मुख्य रचनायें हैं—महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, माध्यमिक-कारिका और विग्रहव्यावर्तनी । यहाँ संवृत्तिसत्य और परमार्थसत्य के आचार पर जगत की शून्यात्मक बताने का मफल प्रयत्न किया है ।

नागार्जुन का नाम चीरामी सिद्धों में गिना जाता है । महा० राहुल सांकृत्यायन ने उन्हें सोलहवां सिद्ध कहा है और काञ्ची का ब्राह्मण तथा सङ्ग-पाद का शिष्य बताया है । ब्लू एन्स में उन्हें दक्षिण में गुह्यसमाज का संस्थापक माना गया है (२, पृ. ७५३) । कुमारजीव ने चीनी भाषा में ई० ४०५ में नागार्जुन की जीवनी का अनुवाद किया है । अतएव नागार्जुन का समय इसके पूर्व ही माना जाना चाहिए । इस दृष्टि से चीरामी सिद्धों में उल्लिखित नागार्जुन कोई और ही होने ।

आर्यदेव और उनके ग्रन्थ

आचार्य आर्यदेव शून्यवाद के अन्यतम आचार्य हैं । उनके विषय में देश देशान्तरों में अनेक परम्परायें प्रसिद्ध हैं । बुद्धोक्त परम्परा के अनुसार आर्यदेव का जन्म सिंहल में हुआ था । चन्द्रकीर्ति की भी यही मान्यता है । तत्कालीन

राजा के साक्षिण्य में आर्यदेव तस्मात् हुए, प्रवर्जित हुए और वहीं से दक्षिण भारत में आकर नागार्जुन से दीक्षा ग्रहण की। इस प्रसंग में एक घटना उल्लेखनीय है। कहा जाता है कि नागार्जुन ने शिष्यत्व दीक्षा देने के पूर्व आर्यदेव की परीक्षा लेनी चाही। उन्होंने आर्यदेव के समक्ष आपूर जलपात्र भेजा। आर्यदेव ने उसमें मूचिका (सुई) डालकर उसे वापिस कर दिया। आपूर जलपात्र नागार्जुन के ज्ञानोदधि का प्रतीक है और मूचिका-भेद आर्यदेव द्वारा उसमें किये गये अवगाहन का द्योतक है। यह प्रतीकात्मक पद्धति दोनों आचार्यों के व्यक्तित्व का सदृश है।

इसी प्रकार एक अन्य घटना विश्रुत है। दक्षिण में आर्यदेव के समय में महाेश्वर की एक रमणीक स्वरूप-प्रतिमा थी। उसके विषय में यह जनश्रुति थी कि उसके समक्ष अभिव्यक्त कामना फलदायी होती थी। इस जनश्रुति को मात्र वक्त्रक सिद्ध करने के उद्देश्य से उन्होंने उनका एक नेत्र भंग कर दिया और अहंकाराभाव की अभिव्यक्ति की दृष्टि से स्वतः अपना नेत्र भा विनष्ट कर लिया। इसी घटना से सम्बद्ध एक अन्य परम्परा भी प्रसिद्ध है। बुद्धों के अनुसार आर्यदेव नालन्दा गये। वहाँ भालूचेट नामक महाेश्वर से शास्त्रार्थ किया और सद्धर्म की रक्षा की। श्रीपर्वत से नालन्दा जाते हुए आर्यदेव ने बुद्ध-देवता को अपना एक नेत्र समर्पित कर दिया। एक नेत्र न होने कारण उन्हें 'काणदेव' कहा जाता था।

कहा जाता है कि नेत्र-विहीन होने पर भी वे सहस्रनेत्रवान् से अधिक जानी थे। श्वान्ध्यांग के अनुसार परवर्ती बौद्धधर्म में नागार्जुन, अश्वघोष, आर्यदेव और कुमारलब्ध अथवा कुमारलात ऐसे चार प्रतिभाशील आचार्य हुए हैं जिन्हें "संसार को आलोकित करने वाले चार मूर्य" कहा जा सकता है। आर्यदेव निश्चित ही कुशल तार्किक और प्रतिभा सम्पन्न आचार्य थे। चतुःशतक आदि ग्रन्थों में उनकी विद्वत्ता का दर्शन होता ही है।

आर्यदेव नागार्जुन के प्रधान शिष्य थे। पीछे हम आचार्य नागार्जुन का समय चतुर्थ शताब्दी के पूर्व निश्चित कर चुके हैं। आर्यदेव नागार्जुन के साक्षात् शिष्य थे। अतः उनका समय भी लगभग यही होना चाहिए। इसके अतिरिक्त कुछ और प्रमाण इसके पक्ष में प्रस्तुत किये जा सकते हैं।

१—तारानाथ, मुम्मा, ब्लू एनल्स एवं चतुरशीतिसिद्धप्रवृत्ति ने चौरासी सिद्धों का विवरण प्रस्तुत किया है। उसमें नागार्जुन को सोलहवाँ और आर्यदेव (कर्णारिपा) को अठारहवाँ सिद्ध बताया है। साधारणतः इन सिद्धों का काल ८ से १२वीं शताब्दी माना जाता है। परन्तु इस प्रकार समय का निर्धारण

सम्भव नहीं। यह अधिक सम्भव है कि शरवती बौद्ध साहित्य और दर्शन के विकास में जिन भाषाओं का योगदान अधिकाधिक हुआ होगा उनकी गणना सिद्धों में कर ली गई होगी। अतएव चौरासी सिद्धों की रचना एक समूह विकास का परिणाम है, एक काल का नहीं। नागार्जुन और आर्यदेव के जीवनियों का अनुबाह कुमारजीव ने ई० ४०५ में किया है। अतएव इनका समय तृतीय शताब्दी का द्वितीय-तृतीय चरण होना चाहिए।

२—आर्यदेव के चतुःशतक को देखने से यह स्पष्ट है कि उसकी भाषा और शैली उपरोक्त काल से उत्तरवर्ती नहीं। भाषा की सरलता और महजता ई० सन् की प्रारम्भिक शताब्दियों की विशेषता है। यह विशेषता वहाँ दृश्य है।

३—माध्य, जैनादि दर्शनों की खण्डन परम्परा में आर्यदेव का योगदान भी उक्त काल के बाद का नहीं दिखाई देता है।

इन सभी कारणों से आर्यदेव को तृतीय शताब्दी का दार्शनिक माना जाना चाहिए। डॉ० लालमणि जोशी ने उनको आठवीं शताब्दी का दार्शनिक स्वीकार किया है।^१ परन्तु उक्त तर्कों के आधार पर उनका मत तर्क संगत नहीं लगता। और न ही चौरासी सिद्धों के आर्यदेव और चतुःशतक के लेखक आर्यदेव के बीच अप्रत्यक्ष दिखाई देता है।

आर्यदेव के नाम पर अनेक ग्रन्थों का उल्लेख आया है—माध्यमिक चतुःशतिका, माध्यमिक हस्तबालप्रकरण, स्थलितप्रमथन युक्तहेतुसिद्धि तथा ज्ञान-मारमयुच्चय। डॉ० हरप्रसादशास्त्री ने नेपाल से आर्यदेव के एक अन्य ग्रन्थ की खोज की है। चूँकि इस ग्रन्थ के प्रारम्भ में लेखक का नामोल्लेख नहीं है फिर भी उन्होंने उसे आर्यदेव का ग्रन्थ माना है। उनके मतानुसार, ऐसा लगता है, वे शून्यवादी आर्यदेव एवं तान्त्रिक आर्यदेव को अप्रत्यक्ष मानते हैं। परन्तु यह उचित नहीं। नागार्जुन के शिष्य आर्यदेव को तान्त्रिक आर्यदेव से नितांत भिन्न होना चाहिए। शून्यवादी आर्यदेव के चतुःशतक, विसाविशुद्धिप्रकरण तथा हस्तबालप्रकरण नाम के ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं। अन्तिम दो ग्रन्थों के विषय में मतैक्य नहीं, परन्तु हमारे मत से उनका लेखक नागार्जुन का शिष्य आर्यदेव ही होना चाहिए। चतुःशतक को बौद्धमत योगाचारशास्त्र भी कहा गया है। जो इस बान का सूचक है कि यह ग्रन्थ बौद्धमत सिद्धान्त और शून्यतावाद के बीच समन्वय-प्रस्थापन की मुहुर्भूमिका रहो है।

१. स्टडीज इन दी बुद्धिस्ट कल्चर आफ इन्डिया, पृ० ३३६

२. बौद्धगानधो बोहा

(१) चतुःशतक—जैसा ग्रन्थनाम से स्पष्ट है, इसमें चार सौ कारिकाएँ हैं जो सोलह प्रकरणों में विभाजित की गई हैं। प्रत्येक प्रकरण पञ्चोस कारिकाओं का है। ग्रन्थ के दो भाग हैं। स्वमतस्थपन एवं परमतक्षयन। दोनों अंगों में आठ-आठ प्रकरण संनिधोजित हैं। इन प्रकरणों परचन्द्रकीर्ति की व्याख्या भी उपलब्ध है। व्याख्या सहित अष्टम प्रकरण से सोलहवें प्रकरण तक के भाग का सम्पादन महा० डॉ० विद्युदोत्तर मट्टाचार्य ने द्वितीय भाग के रूप में किया था जो १९३१ में विश्व भारती से प्रकाशित हुआ था। इसके पूर्व डॉ० परशुराम वैद्य एवं महा० हरप्रसाद शास्त्री ने भी इसी ग्रन्थ पर कार्य किया था। चतुःशतक के सोलह प्रकरणों के नाम एवं विषय इस प्रकार हैं—१. नित्यप्राहप्रहाणोपाय-सन्दर्शन, २. सुखप्राहप्रहाणोपाय; ३. बुधिम्राहप्रहाणोपाय; ४. आत्मप्राह अथवा अहंकारप्रहाणोपाय; ५. बोधिसत्त्वचर्या; ६. वलेशप्रहाणोपाय; ७. मनुमेष्टिसंभाष-विनिषेधप्रहाणोपाय; ८. शिष्यचर्या; ९. नित्यार्थप्रतिषेधभावनासंदर्शन; १०. आत्म-प्रतिषेध भावना; ११. कालप्रतिषेधभावना; १२. दृष्टिप्रतिषेधभावना; १३. इन्द्रि-यार्थप्रतिषेधभावना; १४. अन्तप्राहप्रतिषेधभावना; १५. संस्तुनार्थप्रतिषेधभावना, एवं १६. गुरुशिष्यविनिश्चय भावना संदर्शन। उत्तर भाग पर धर्मपाल ने भी व्याख्या लकी थी। उसके अनुसार चतुःशतक के विषय को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है—धर्मशासन एवं विग्रहशतक। धर्मदास ने प्रत्येक कारिका के साथ दृष्टान्तों का संयोजन किया था।

(२) हस्तशालप्रकरण अथवा मुष्टिप्रकरण

बुनियाँ नान्जियों की सूची Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka) में एक प्रति का उल्लेख है जिसका नाम है मुष्टिप्रकरण (?) शास्त्र (तालान्तरक शास्त्र)। इसका अंग्रेजी में अनुवाद "Shastra on the explanation of the first" नामक शीर्षक से किया गया है। इसे चीनी साहित्य में दिग्नाग (Gina) का कार्य बताया गया है और तिब्बती साहित्य में धर्मदेव का। Sir M.A. stem के द्वारा Tun-huang से लायी गई प्रतियों में इस ग्रन्थ की भी तीन प्रतियाँ थीं जिन्हें धर्मदेव द्वारा रचित बताया गया है। चीनी प्रतियाँ परमार्थ (५५७-५६६ ई०) और ईस्लिंग (७०३ ई०) के समय की हैं। दोनों प्रतियों के अध्ययन से समझा है कि चीनी प्रतियों में उल्लिखित दिग्नाग शायद व्याख्याकार रहा

हीमा ।^१ इस ग्रन्थ में कुल छः कारिकाएँ हैं । प्रथम पाँच कारिकाओं में संसार के मायावी स्वरूप का वर्णन और अन्तिम कारिका में परमार्थ का निरूपण है ।

(३) चित्तविशुद्धिप्रकरण

इस ग्रन्थ में वैदिक क्रियाकाण्ड का विरोध किया गया है और तान्त्रिक बातों की प्रस्थापना की गई है । इसमें चार और राशियों के भी नाम मिलते हैं । इन आचार्यों पर कुछ विद्वान उसे आर्यदेव का ग्रन्थ नहीं मानते । परन्तु यह ठीक नहीं । ऋतुःसतक में भी ये बातें किन्ना सीमा तक प्राप्त होती हैं । अतः यह ग्रन्थ ऋतुःसतक के लेखक आर्यदेव का ही होना चाहिए । बुस्तोन ने इसे "चित्तावरणविशोधन" नाम से उल्लिखित किया है ।^२

प्रासंगिक और स्वातन्त्रिक शास्त्राये

नागार्जुन और आर्यदेव के प्रबल तर्कों ने शून्यवाद की स्थापना हो चुकी थी फिर भी इसका विषय जनसाधारण को हृदयग्राह्य नहीं था । लगभग पञ्चम-षष्ठ शताब्दी में माध्यमिक सम्प्रदाय में मतभेद हुआ और फलतः प्रासङ्गिक और स्वातन्त्रिक शास्त्राचार्यों का जन्म हुआ । बुद्धपालित और भावविवेक इन दोनों शास्त्राचार्यों के क्रमशः संस्थापक माने गये हैं ।

प्रासङ्गिक मत के अनुसार सभी पदार्थ स्वभावतः शून्य हैं । वहाँ दृष्टान्त का कोई तात्पर्य नहीं, तथा अनुमान का कोई अर्थ नहीं । अतः स्वभावशून्यता के सिद्धान्त की पुष्टि हो जाती है । चन्द्रकीर्ति संवृत्ति सत्य को लोकसंवृत्ति और अलोकसंवृत्ति के भेद से दो प्रकार का मानते हैं । प्रासङ्गिकमत की दृष्टि में प्रमत्त-प्रमेय व्यवहार संवृत्तिसत्य है परन्तु सापेक्षता के कारण वह स्वभावशून्य है । इस सिद्धान्त के विरोध में अनेक तर्क प्रस्तुत किये गये जिनके समाधान के लिए स्वातन्त्रिक शास्त्रा की स्थापना हुई । यह शास्त्रा विज्ञानवाद से प्रभावित थी । इसमें परमार्थ पर विशेष ध्यान दिया गया । उसके दो भेद माने गये—पर्याय परमार्थ (अभिसंस्कृत) और अपर्याय परमार्थ (अनभिसंस्कृत) । संवृत्ति के भी तथ्यसंवृत्ति और मिथ्यासंवृत्ति के भेद से दो भेद कर दिये गये । ज्ञान भी परोक्ष और अपरोक्ष है । अपरोक्षज्ञान के माध्यम से ही परमार्थ का

१. थामस, एफ. डब्ल्यू. दी हेन्ड ट्रीटाईज, ए वर्क बाफ आर्यदेव J.R.A.S. (१६१८), पृ. २६७ ।

२. शास्त्री, हरप्रसाद, J.A.S.B. (१८६८) पृ. १७४

साक्षात्कार करना सम्भव होता है। झूत-व्यांग ने स्वातन्त्रिकों पर सांख्य का प्रभाव माना और तिब्बती आचार्यों ने उन्हें माध्यमिक सौत्रान्तिक कह दिया।^१

बुद्धपालित के विषय में हमें अधिक ज्ञात नहीं। उन्होंने सगभग पञ्चम शताब्दी में नागार्जुन की माध्यमिक कारिका पर एक वृत्ति लिखी थी जो तिब्बती साहित्य में उपलब्ध है। उन्होंने चन्द्रकीर्ति के सप्तम शती की प्रथम-द्वितीय चरण में माध्यमिक कारिका पर 'प्रसन्नपदा' नाम की वृत्ति लिखी। उनके माध्यमिकावतार और चतुःशतक वृत्ति ग्रन्थ भी उपलब्ध हैं। बुद्धपालित ने भावविवेक को खण्डित करने का यथाशक्य प्रयत्न किया। नागार्जुन के ये सफल व्याख्याकार सिद्ध हुए। चन्द्रकीर्ति धर्मपाल के शिष्य थे तथा भव्य और कमलसिद्धि के सान्निध्य में उन्होंने नागार्जुन का अध्ययन किया था। बुद्धोन परम्परा उन्हें दक्षिणवासी तथा भ्रूलौकिक शक्तियों का पुञ्ज मानती है। चित्रलिखित गाय का दोहन और बिना स्पर्श किये पापाण को स्वर्ण बना देना उनकी शक्तियों के विशेष रूप हैं। नागार्जुन, आर्यदेव, बुद्धपालित और चन्द्रकीर्ति प्रामाणिक सम्प्रदाय के प्रधान आचार्य थे। इस सम्प्रदाय को "लोकप्रसिद्धि वर्गाचारि माध्यमिक" भी कहा गया है।

स्वातन्त्रिक शाखा के प्रधान आचार्य है भव्य भयवा भावविवेक। उन्होंने बुद्धपालित के सिद्धांतों का सूक्ष्म तर्कों से खण्डन करने का प्रयत्न किया। ये धर्मपाल के समसामयिक और शीलभद्र के आचार्य हैं। अतः उनका समय छठी शताब्दी माना जा सकता है। महायान करतल रत्नशास्त्र, माध्यमिक हृदयकारिका, मध्यमार्थ संग्रह, तथा माध्यमिक कारिकाओं पर प्रज्ञाप्रदीप नाम की उनकी वृत्ति मिलनी है। भावविवेक के बाद ज्ञानगर्भ ने माध्यमिक सत्यद्वय भयवा सत्यद्वयविभंग नामक ग्रन्थ लिखा। बुद्धोन परम्परा भावविवेक को योगाचार माध्यमिक सम्प्रदाय का आचार्य मानती है। तदनन्तर अवलोकित ने माध्यमिकशास्त्र पर भव्य द्वारा लिखित टीका पर प्रज्ञाप्रदीपटीका नामक अनुटीका लिखी। ज्ञानगर्भ और अवलोकित का समय आठवीं शताब्दी होना चाहिए।

शान्तिदेव—सूत्र्यनावाद के अत्यन्त सूक्ष्म समर्थक आचार्य शान्तिदेव का समय सप्तम शताब्दी माना जाता है। तारानाथ के अनुसार सौराष्ट्र में उनका जन्म हुआ था। वे श्रीहर्ष के पुत्र शील के समसामयिक थे। धर्मपाल के वे शिष्य थे। बुद्धोन परम्परा में भिक्षु होने के पूर्व उन्हें शान्तिवर्मन् कहा जाता

१. जोशी, लालमणि, स्टडीज इन दी बुद्धिस्ट कल्चर आफ इण्डिया, पृ. २२१।

था। सौराष्ट्र के कल्याणवर्मन् के वे सुपुत्र थे। दक्षिण भारत भी उनका कार्य-क्षेत्र रहा है। मञ्जुषी उनके आराध्यदेव थे। बुद्धों और सुम्पाक्षान्धों परम्परायें शान्तिदेव की एवं सू-शू-कू की एक ही व्यक्तित्व मानती हैं। उन्होंने शिक्षासमुच्चय, सूत्रसमुच्चय और बोधिवर्यावतार ग्रन्थों का निर्माण किया। कुछ तन्त्रग्रंथ भी उनके नाम पर हैं। डॉ० हरप्रसाद शास्त्री भी सू-शू-कू को शान्तिदेव ही मानते हैं। शान्तिदेव का शिक्षा समुच्चय और बोधिवर्यावतार मध्यमिक सम्प्रदाय के प्रमुख ग्रन्थ हैं।

प्रज्ञाकरमति (सातवीं-आठवीं शताब्दी) ने शान्तिदेव के बोधिवर्यावतार पर पञ्जिका लिखी। शिक्षा समुच्चय में उल्लिखित ग्रन्थों के प्रतिरिक्त इसमें अनेक ग्रन्थों और आचार्यों के नामों का उल्लेख है। इस दृष्टि से यह ग्रन्थ विशेष महत्वपूर्ण है। शील भद्र (सातवीं शताब्दी) ने आर्षबुद्धभूमी व्याख्यान नामक ग्रन्थ लिखा जो तिब्बती भाषा में सुरक्षित है। सिंहराश्रम (षट्शाला और प्रज्ञामूलशाला के रक्षयिता) जयसेन, प्रज्ञागुप्त, भृगुहरि (?) चन्द्र, चन्द्रनोमिन आदि आचार्यों का भी योगदान अविस्मरणीय है।

शान्तरक्षित का समय अष्टम शताब्दी माना जाता है। वे नालन्दा विद्या-पीठ के प्रविष्टाता और बौद्धदर्शन के प्रमुख व्याख्याता रहे। उनका तत्त्वसंग्रह नाम का संस्कृत में लिखित ग्रन्थ सर्वत्र विद्युत है। वेदान्त, सांख्य, जैन, बौद्धिक आदि सभी दर्शनों की समानोचना इस ग्रन्थ में की गई है। बौद्धदर्शन का यह महनीय ग्रन्थ है। तारानाथ के अनुसार शान्तरक्षित के अन्य ग्रन्थ हैं—मध्यमिकालङ्कारकारिकावृत्ति, वादन्यायवृत्तिवपञ्जितार्थ, हेतुचक्रडमाह, तत्त्व-सिद्धि आदि।

शान्तरक्षित की कृपा से कमलशील को तिब्बत पहुँचने का निमन्त्रण मिला। वहाँ उन्होंने नागार्जुन-दर्शन का प्रचार-प्रसार किया। कहा जाता है कि उनके व्यक्तित्व से ईर्ष्या करने वाले कुछ लोगों ने उनकी जीवन सीला को समाप्त कर दिया। उनके प्रमुख ग्रन्थ हैं—तत्त्वसंग्रह पाञ्जिका, न्यायविन्दुपूर्वपक्षसंक्षेप, माध्यमिकालोक और भाव-ताक्रम। उन्हें आर्यसप्तशतिका प्रज्ञापारमिता टीका, आर्यवज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता-टीका, प्रज्ञापारमिता हृदयनामटीका, दक्षिणीवज्रगुह्यगीतिनाम महोपदेश एवं त्रिभुद्रोपदेश वज्रगुह्यगीति नामक ग्रन्थों के भी लेखक के रूप में तिब्बती परम्परा में स्मरण किया जाते हैं। शान्तरक्षित और कमलशील के ग्रन्थों में माध्यमिक योगाचार के और तत्त्व उपलब्ध होते हैं। इस दृष्टि से शान्तरक्षित का महत्व और अधिक सिद्ध हो जाता है।

तान्त्रिक बौद्ध साहित्य

तन्त्र शब्द की निष्पत्ति तत् धातु से विस्तार अर्थ में हुई है। कालान्तर में इसी शब्द का प्रयोग बुनने के अर्थ में होने लगा। प्रतीकात्मक रूप से पुस्तक ग्रन्थवा संग्रह के अर्थ में भी इस शब्द का प्रयोग हुआ है। बाद में इस शब्द का प्रवेश अध्यात्मिक क्षेत्र में भी हुआ। अध्यात्म मानवीय और ईश्वरीय शक्ति से सम्बद्ध रहता है। मानव ईश्वरीय कृपा-प्राप्ति के उद्देश्य से इष्टदेव की विविध उपासना करता है। शक्ति विशेष को समन्वित करने के लिए उपासना की पद्धतियों में क्रमिक विकास होता जाता है। इस सन्दर्भ में ज्ञान की अपेक्षा क्रिया का महत्व अधिक बढ़ जाता है।

शक्ति की उपासना व्यक्ति की दुर्बलता की अनुभूति पर निर्भर करती है। उपासना दुर्बलताजन्य भावों को उद्दीप्त करने का मात्र आयास है। सब कुछ होते हुए भी व्यक्ति स्वयं को ईश्वर विशेष से हीन समझता है। फलतः उसकी उपासनाकर वह अपनी विपत्तियों को दूर करने का प्रयत्न करता है। तन्त्र का जन्म यहीं होता है। सिन्धु मन्थना के उत्खनन में मातृशक्ति का दर्शन, वैदिक साहित्य में ऋचायें और स्तोत्र, गीता-मनुस्मृति का जप-तप तथा योग एवं उपनिषद्, संहिता आदि की मन्त्रात्मक प्रकृति, जैन एवं बौद्ध संस्कृति के विविध स्तोत्र और मन्त्रप्रकर मानवीय प्रकृति का प्रस्तुत करने के उत्तम उदाहरण हैं। उपासना का सम्बन्ध कर्मों की निर्जरा करने से है। अतः तन्त्र का उपयोग कर्म के कठोर जाल से मुक्त होने के लिए किया गया। इस प्रक्रिया के मुख्य लक्षण हैं—ज्ञान और कर्म का समुच्चय, शक्ति की उपासना, प्रतीकप्राचुर्य, गोपनीयता, अलौकिक सिद्धि चमत्कार, गुह्य का महत्व, मुद्रा-मण्डल-यन्त्र-मन्त्र आदि का प्रयोग, सांसारिक भावों का सम्मान एवं उनका अध्यात्मिक उपयोग^१।

बौद्धधर्म में तन्त्र की यह समूची पृष्ठभूमि उपलब्ध होती है। वहाँ मूलरूप में धैर्यपूर्ण क्रियाओं का अभियोग स्मृति और साधना के सन्दर्भ में दिखाई देता है। तन्त्र का विकास होने पर उसे प्राचीन परम्परा से सम्बद्ध करने की दिशा में प्रयत्न प्रारम्भ हुए। फलतः सेकोद्देशटीका (पृ. ३-४) में कालचक्र-

१. बौद्धधर्म के विकास का इतिहास, पृ. ४१७.

तन्त्र की व्याख्या के प्रसंग में मन्त्रयान को दीर्घकर बुद्ध द्वारा सञ्ज्ञासित, माना । बाद में शाक्य बुद्धि गौतम बुद्ध ने उसे स्वीकार कर धान्यकटक पर्वत पर मन्त्र-यान का उपदेश दिया । तिब्बती परम्परा भी इसे स्वीकार करती है । उसमें भगवान् बुद्ध के तीन धर्मचक्रप्रवर्तनों का उल्लेख हुआ है—शुद्धिपदान, प्रप्रकृत और धान्यकटक । इसी प्रकार की अन्य परम्परायें भी मिलती हैं । यथा—साधनमाला में यह कहा गया है कि जंगुलि का नाभन बुद्ध द्वारा किया गया, तथा वज्रसुरस्वती का साधन बुद्ध के अनुसार कराया गया । ये सभी परम्परायें इतिहास संगत नहीं मानी जा सकतीं । भगवान् बुद्ध ने इस प्रकार के साधन कभी नहीं अपनाये । घाटानाटीयसुत जैसे कुछ सुत अथवा त्रिपिटक में उपलब्ध होते हैं परन्तु उन्हें या तो प्रसिद्ध माना जाना चाहिए अथवा अधिक से अधिक हम उन सुतों में तन्त्रयान के बीज पाने का उपक्रम कर सकते हैं ।

तन्त्रयान का वास्तविक प्रारम्भ महासांघिक सम्प्रदाय से हुआ है । उसमें एक पृथक् रूप से निबद्ध 'धारणीपिटक' इस बात का प्रमाण है कि तन्त्र-परम्परा महासांघिक सम्प्रदाय में अधिक लोकप्रिय थी । जलितविस्तार, समाधिराज, लंकावतार आदि सूत्रों में भी यह परम्परा दिखाई देती है । धाम्प्रक, वैतुल्यक आदि शास्त्रांशों में 'मिथुन' को अध्यात्म से सम्बद्ध किया गया है । करणव्यूह में एक धारणी बुद्ध के विषय में भी निबद्ध की गई है । अष्टसाहसिक प्रज्ञापारमिता, प्रज्ञापारमिताहृदय, प्रज्ञापारमिता एकाक्षरी आदि ग्रन्थ भी इस दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं ।

प्रज्ञापारमिता एक देवी का रूप माना गया । ताम्र, यक्ष, गन्धर्व आदि के समान प्रज्ञा की भी उपासना की जाने लगी । नागार्जुन के कर्मसंग्रह में पाँच बुद्ध, चार देवियाँ, अठारह लोकपाल और छः योगिनियों के नाम मिलते हैं । सुखावती व्यूह में प्रमिताम आर प्रमितायु का उल्लेख मिलता है । करणव्यूह में उन्हें महेश्वर कहा है । स्वर्णप्रभास में चार ध्यानीबुद्ध और श्रीमहादेवी एवं सरस्वती के उल्लेख पाये हैं । मंत्रेयनाथ का महायानसूत्रालंकार भी इस दृष्टि से महत्वपूर्ण है ।

महायान के तत्त्वों का विकास अज्ज्ञायान में हुआ । महायान के धारणी तन्त्रयान में मन्त्र बन गये । अवलोकितेश्वर एक महिमाशाली देवता के रूप में उपस्थित हुए । मंत्रेय और अलंय के 'परावृत्ति' सिद्धास्त ने तन्त्रयान की श्रमिका का कार्य किया । तन्त्रयान के मुख्य तत्व हैं - कुण्डलिनीयोग, मंत्र, धम्म, षट्कर्म, सिद्धियाँ, पंचमकार अधिकारभेद, हठयोग, गुह्यशिष्ययोग आदि । नागार्जुन तिब्बती परम्परा के अनुसार तन्त्रयान के प्रतिष्ठापक थे । ये नागार्जुन साध्यमिक

अन्धकार्य नागार्जुन से भिन्न होना चाहिए। इसी तरह आर्यदेव को भी इससे सम्बन्ध नहीं किया जा सकता। क्योंकि वज्रयान के ग्रन्थ मञ्जुश्रीमूलकल्प और गुह्यसामजतन्त्र में तन्त्र साधना का प्रारम्भिक रूप तो रहा है पर उसका विकसित रूप सप्तम शताब्दी के बाद ही मिलता है। आर्यदेव को सप्तम-अष्टम शताब्दी का आचार्य नहीं माना जा सकता। जैसा कि पहले हम देख चुके हैं, चीराली सिद्धों में शून्यवादी आर्यदेव का सम्मिलन उनकी पूर्व लोक प्रियता का कारण रहा होगा।

वज्रयान के तान्त्रिक ग्रन्थों को चार वर्गों में विभक्त किया जाता है— क्रियातन्त्र, चर्यातन्त्र, योगतन्त्र और अनुस्तर योगतन्त्र। आदि कर्मप्रदीप, अष्टमी व्रतविधान, साधनमाला, साधनसमुच्चय आदि ग्रन्थ वज्रयान के प्रधान ग्रंथ हैं। यहां गुह्यसाधना का महत्व अधिक बढ़ा। तत्त्वरत्नावली, अद्वयवज्रसंग्रह भी इसी कोटि के ग्रंथ हैं। वज्रयान से सहजयान की उत्पत्ति हुई।

नारानाथ के अनुसार सरह और कम्पल ने हेनज्जतन्त्र और अनुस्तरयोगतन्त्र लिखे। ये दोनों तन्त्र गुह्यसमाज के थे। इंद्रभूति की ज्ञानसिद्धि और पद्मवज्र की गुह्यसिद्धि भी गुह्य समाज से सम्बद्ध ग्रंथ हैं। सरह के ग्रंथों में बुद्धकपाल-तन्त्र पञ्जिका, बुद्धकपालसाधन, बुद्धकपालमण्डलविधि, त्रैलोक्यत्रयशंकरालोकेश्वर-साधन, दोहाकोशगीति, दोहाकोशनामचर्यागीति, काव्यकोशामृतवज्रगीति आदि प्रमुख हैं। मिद्ध नागार्जुन के व्रजतारासाधन और गङ्गकटासाधन ग्रंथ मिलते हैं। उनके अन्य ग्रंथ हैं—मंत्रालंकारसाधन, कक्षपुटपिण्डीकृतसाधन, गुह्यममाज-मण्डलविधि, सेकवतुरप्रकरण, स्वभावमिद्धयुपदेश, वज्रयानस्थूलपति, प्रज्ञापारमिताहृदयसाधन, लोकेश्वरसाधन, नीलाम्बरोपसिद्धि, वज्रपाणिमण्डलविधि, हयग्रीव-साधन, धर्मधातुस्तोत्र, कालत्रयत्रयस्तोत्र, सत्त्वाधनस्तव, प्रज्ञापारमितास्तोत्र, नरकंदार समाधिभाषाटीका आदि। इसी प्रकार अन्य सिद्धों का भी विपुल साहित्य मिलता है।^१ वह अधिकांश रूप में तिब्बती भाषा में सुरक्षित है।

सहजयान के बाद कालचक्रयान का उद्भव हुआ। यह समय लगभग दसवीं शताब्दी माना जा सकता है। कालचक्रतन्त्र और उसकी टीका विमलप्रभा काल-चक्रयान के प्रमुख ग्रंथ हैं। मञ्जुश्री और सुचंद्र इसके विशिष्ट आचार्य हैं।

हमने तान्त्रिक साधना का यह अत्यंत संक्षिप्त वर्णन प्रस्तुत किया है। उसका साहित्य संस्कृत और अपभ्रंश में अधिक है। नगरों के अंतर भी कम हो सका है। फिर भी, जो जानकारी उपलब्ध है उससे बौद्ध-तन्त्र-साहित्य निश्चित ही प्रभावक मिद्ध होता है।

परिवर्त ४

बौद्धदर्शन तथा उसका विकासक्रम

१. विकासक्रम

भगवान् बुद्ध अपने धर्म की स्थापना करने के उपरान्त आचार और विचार से उस कोमल पीछे को अविरत सिद्धि कर रहे थे। उन्होंने अपने जीवनकाल में ही उस पीछे को वृक्षाकार में बढ़ने ही देख लिया। तत्कालीन राजनीतिक और सामाजिक परिस्थितियों के मन्दर्भ में बौद्धधर्म की स्थापना ने निश्चित ही जनसमुदाय को एक नया दृष्टिकोण दिया। फलतः उसे लोकप्रिय बनने में अधिक देर नहीं लगी। वैदिक, जैन एवं जैनोत्तर विचार - धाराओं का आलम्बन लेकर सम्प्रसम्बुद्ध आगे बढ़े और खण्डन-मण्डन की परम्परा में उन्होंने अपना विशेष योगदान दिया।

गति और विकास जीवन का लक्षण है। जिन धर्मों में गति और विकास बना रहा, वे धर्म तो बचे रहे और जिन धर्मों ने तत्कालीन आवश्यकताओं के अनुकूल रूपों को इस परिवर्तन से दूर रखा वे कालान्तर में नामशेष हो गये। बौद्धधर्म एवं दर्शन का विकास, जैसा हम अभी देख चुके हैं, जीवन के इस चिरन्तन तथ्य का अपने अंक में समेटे हुए चलना रहा। हीनयान और महायान जैसी शाखाएँ इसी विकास के ज्वलन्त परिणाम हैं।

‘यान’ शब्द मार्ग और बाहन का पर्यायार्थक है। मार्ग और बाहन प्रगति के प्रतीक हैं। प्रतीकात्मक रूप में यान शब्द का उपयोग वैदिक, जैन एवं बौद्ध परम्पराओं में देखा जाता है। महायान और धर्मयान जैसे शब्द संयुक्त निकाय में प्रयुक्त हैं। सम्भवतः उन्हीं का आश्रय लेकर उत्तरवर्ती बौद्धधर्म की शाखाओं ने स्वयं को मूल धर्म से विभक्त करने के लिए उद्देश्य के आधार पर हीनयान एवं महायान की संज्ञा दी हो। महायानी आचार्यों ने अपनी परम्परा को लोकप्रिय बनाने की दृष्टि से समीक्षा की परिभाषा में मूल बौद्धधर्म और उसकी शाखाओं को हीनयान की संज्ञा दी तथा स्वयं को महायानी कहना-कहलाना स्वीकार किया। अन्य संज्ञाओं की अपेक्षा ये दो नाम अधिक प्रचलित हुए हैं। एकयान, अग्रयान, बोधिसत्त्वयान तथा बुद्धयान महायान के पर्यायवाची शब्द हैं और आवश्यकयान तथा प्रत्येकबुद्धयान हीनयान के नामान्तर हैं। तीन यान होते

हुए भी वास्तविक ज्ञान एक ही है और वह है महायान सद्धर्मपुण्डरीक । भगवान् बुद्ध उपाय कौशल के माध्यम से उपदेश दिया करते थे, हीन सत्त्वों को दिया गया उपदेश हीनयान कहलाता और महसत्त्वों को दिया गया उपदेश महायान कहलाता हीनयान और महायान दर्शन में कुछ मूलभूत अन्तर है :—

(i) अरुण ने आश्रय, उपदेश, प्रयोग, उपस्तम्भ एवं काल के रूप में उक्त दोनों सम्प्रदायों में यह भेद व्यवस्थित किया है ।

(ii) हीनयान में पुद्गलनैरात्म्य के चिन्तन के माध्यम से क्लेशावरण का विनाश किया जाता है परन्तु महायान में धर्मनैरात्म्य के ज्ञान से ज्ञेयावरण का विनाश होता है ।

(iii) हीनयान का उपदेश प्रथमतः पञ्चवर्गीय भिक्षुओं के सम्मुख दिया गया और महायान का उपदेश अनन्त बोधिसत्त्वों के समक्ष शुद्धकृत पर्वत पर दिया गया ।

(iv) महायान में बोधिसत्त्व समस्त संसार के निर्वाण प्राप्त होने के बाद ही स्वयं निर्वाण-प्राप्ति स्वीकार करते हैं, परं यह विचार हीनयान में नहीं ।

(v) महायान के अनुसार बुद्धदेशना दो प्रकार की हैं—गूह्य एवं व्यक्त ।

(vi) महायानी साहित्य में कल्पना का आधिक्य अधिक है ।

(vii) महायानी बुद्ध अधिक लोकोत्तर है ।

(viii) बुद्ध ने साधारण और सरल उपदेश हीनयानियों को तथा कठिन उपदेश महायानियों को दिया है ।

(ix) परमार्थतः यानों में भेद नहीं । एकात्मक होकर वे एक यान में ही समाहित हो जाता है ।

(x) परावृत्ति योग महायान की विशेषता है ।

(xi) महायान में दो प्रकार के सत्त्वों का आचार अधिक लिया गया है—संवृतिसत्त्व और परमार्थसत्त्व ।

(xii) मूलतः दो काय वे—रूपकाय (भौतिक शरीर) तथा धर्मकाय (अध्यात्मिक शरीर) । महायान में सम्भोग अवस्था निर्माणकाय (अवतारवाद) पर अधिक जोर दिया गया ।

(xiii) स्वविराट का आदर्श अर्हत्व प्राप्ति या पर महायानी आदर्श बोधिसत्त्व हो गया । तथा अष्टाङ्गिकमार्ग के स्थान पर बोधिसत्त्वचर्या का विकास हुआ ।

हीनयान और महायान के बीच यह सामान्य अन्तर हमने देखा। अब हम बौद्धदर्शन के मुख्य सिद्धान्तों का विकासत्मक अन्तार पर अध्ययन करेंगे। और यह देखेंगे कि आर्यदेव का उस विकास में क्या योगदान रहा। यहाँ हम यह भी देखने का प्रयत्न करेंगे कि बौद्धेतर, विशेषतः जैन, साहित्य में बौद्ध सिद्धान्तों को किस रूप में प्रस्तुत किया गया है।

बौद्ध दर्शन का प्रारम्भ विभिन्न धर्मों की समालोचना करते हुए मानव की नैतिक भूमिका पर प्रस्तुत करने से हुआ है। यहाँ कुशल-अकुशल कर्मों की व्याख्या तथा सांकेतिक और व्यावहारिक धर्मों का प्रस्तुतीकरण किया गया। धर्म की इस कुशल-अकुशलमयी कर्मों की व्याख्या के सन्दर्भ में अनात्मवाद को उपस्थित किया गया। इसके बावजूद तब कुछ अधिक है, कुछ भी स्थायी नहीं, यह सिद्धान्त रखा गया। तदनन्तर अणुभङ्गर सत्त्वों को अवीत्य-समुत्पन्न मानकर संस्कृत धर्मों के साथ हेतु-प्रत्ययजन्य प्रतीत्यसमुत्पन्न माना गया। बौद्धदर्शन की दृष्टि में संसार में रूप, रस, गन्ध, रस और स्पर्शस्व रूप प्रायतन और वेदना, संज्ञा व संस्कार स्वरूप विज्ञान के दो मूलतत्त्व हैं जिनमें मूलतः आत्मा जैसा कोई स्थायी क्रियाशील तत्त्व विद्यमान नहीं। शेरवास्की के अनुसार यह सम्पूर्ण मतवाद चार आर्यसत्त्वों में विभाजित है (१) जीवन एक अनान्त संघर्ष है, (२) उसकी उत्पत्ति पाप पूर्ण वासनाओं से होती है, (३) चिरन्तन शान्ति ही चरम अभीष्ट है, और (४) एक ऐसा मार्ग है जहाँ जीवन के निर्माण में सहायक समस्त संस्कार क्रमशः लुप्त हो जाते हैं। धर्मचक्र के प्रथम प्रवर्तन का यही उद्देश्य है। अर्हत् - प्राप्ति एवं व्यतिमत्त निर्माण की उपलब्धि को इस काल में चरम तत्त्व स्वीकार किया गया।

द्वितीयकाल में बौद्धधर्म बहुस्वभाव से हटकर मौलिक एकतत्त्व की ओर परिवर्तित हुआ। आरम्भिक वादों को अनात्मवाद अथवा निःस्वभाववाद (पुद्गलब्रह्मता) नाम दिया गया जबकि बौद्ध दर्शन को नैरात्म्यवाद से सम्बुद्ध किया गया। पुरातन बौद्ध दर्शन में सभी धर्म परस्पर अनेक्य और वास्तविक हैं जबकि नवीन बौद्ध दर्शन में समस्त धर्म परस्पर अनेक्य न होने के कारण अवास्तविक हैं। यहाँ वास्तविक हेतुवाद का सर्वथा निराकरण किया गया है। अनुसूत वास्तविकता का सर्वथा प्रतिपाद न कर उसे धर्मसत्य के स्थाव पर संवृत्तित्व और परमार्थसत्य के रूप में विभाजित कर दिया गया।

इसके बाद आरम्भिक बौद्ध दर्शन में जिन जर्मों को केवल निर्वाण में प्रयुक्त और साधारण जीवन में सक्रिय माना गया था, यहाँ चिरप्रसृत और उनकी सक्रियता को मात्र भ्रमात्मक प्रतीति माना गया ।

हीनयान के आदर्श को स्वार्थपरक बताकर वैयक्तिक भुक्ति के स्थान पर अखिल प्राणि जगत की भुक्ति की परिकल्पना, पारमिता व महाकरुणा के सम्मानपूर्वक वर्णन की स्थापना की पृष्ठभूमि में भ्रमला प्रज्ञा के स्थान पर प्रज्ञापरमिता के रूप में ज्ञानकाय का समीकरण, बुद्ध के मानवीय व्यक्तित्व के स्थान पर उनके सम्मोह काय के रूप में ईश्वर कल्पना, परन्तुषवत्त्वष्टा के रूप में नहीं, एकत्ववाद की प्रतिस्थापना, तार्त्रिक संस्कारों का उद्दण्ड व भूति-पूजा का प्रचलन, तथा शून्यवाद का स्थापन ये विशेषतायें इस काल की रहीं ।

बौद्धदर्शन के ऐतरेयकाल की विशेषता-न्यायशास्त्र में महान् अभिरूचि से स्पष्ट हुई । फलस्वरूप इसमें स्वसंवेदना की वैधता की स्वीकृति, प्रत्येक अस्तित्व की मानसिक कल्पनात्मक स्वीकृति और बौद्धधर्म का आदर्शवादी रूप, ईश्वर-बुद्धि के स्थान पर आलय-विज्ञान को एवं ईश्वरेच्छा के स्थान पर अनादिवासना को स्थापित किया गया ।

जैन साहित्य में बौद्धदर्शन के उक्त तीनों कालों के रूप दिखाई दे जाते हैं । जैनशास्त्रों ने बौद्ध दर्शन की शाखाओं को स्थूलतः चार भागों में विभाजित किया है—वैभाषिक और सौत्रान्तिक तथा योगाचार और माध्यमिक । प्रथम दो शाखायें हीनयान से सम्बद्ध हैं और बाद की दो शाखायें महायानी हैं ।

वैभाषिक के अनुसार जैसा अम्यन्तर ज्ञान प्रतीत होता है, वंसा ही बाह्य पदार्थ भी तत् है, क्योंकि बाह्य पदार्थ की शुद्धि के बिना ज्ञान मात्र से ज्ञान-पान, ग्रहण-त्याग इत्यादि व्यवहार नहीं हो सकता स्त्रीत्रा-न्तिकों का मत है कि बाह्य पदार्थ हैं अवश्य परन्तु वे अतीन्द्रिय हैं । वैभाषिक सम्प्रदाय करते हैं कि बाह्य पदार्थ प्रत्यक्षज्ञानगम्य नहीं क्योंकि अक्षिप्त होने के कारण उनका इन्द्रिय-सम्पर्क होते ही प्रत्यक्षज्ञान की उत्पत्ति होने के पुरुष ही वे तत् हो जाते हैं । इस स्थिति में वे प्रत्यक्ष-ज्ञानगम्य नहीं हो सकते । वे तो ज्ञान के संश्लेषण पद कल्पनीय अवस्था अगुमेक होते हैं । योगाचार के अनुसार बाह्यपदार्थ जैसा कोई वस्तु

नहीं, क्योंकि व्यवस्थित के समकाल में ही वे हस्तगोचर होते हैं। उपलब्धि बिना कोई भी प्रवर्धन नहीं दिखाई देता। अतः विज्ञान मात्र ही सत्य है और यह धर्म उसका-आत्मनः माय है। योगाचार मत ज्ञान को सम्पूर्ण मानता है। प्राथमिक सम्प्रदायी यह मानते हैं कि एक मात्र बुद्ध, स्वच्छ, विराकर ज्ञान ही सत्य है और सभी दृश्यमात्र साकार ज्ञान एवं वाङ्मय प्रवर्धन असत्य हैं। क्योंकि उनके सत्य होने में अनेक विरोध, और अनुस-पत्तियाँ हैं—

अथो ज्ञान समन्वितो भविमता वैभाविकेणोच्यते,

प्रत्यक्षो न हि बाह्यवस्तुविस्तरः सुवाप्तिर्कैराभितः ॥

योगाचारमतानुगौरभिहिता साकारबुद्धिः परा,

मन्यन्ते वत् मध्यमाः कृतचिन्ता स्वच्छा परा संविद्यम् ॥

बौद्धदर्शन के विकास का चतुर्थकाल है तान्त्रिक साधना का बढ़ाव। इस काल में बौद्ध विचरों का उतना अधिक विकास नहीं हुआ जितना अधिक बौद्ध आचार का। तान्त्रिक विचार द्वारा अपनी चरम स्थिति पर इसी काल में पहुँची। बौद्धधर्म का यह चरम विकास एक अष्ट रूप में सामने आया और यही रूप उसके ह्रास का प्रमुख कारण बन गया। अतएव बौद्धधर्म के ह्रास की पृथक् काल निर्धारित नकर इसी में उसे गमना क्षम लिया गया।

२ बौद्धदर्शन के प्रमुखतत्त्व और उनकी व्याख्या

१. अव्याकृततावाद

बुद्ध कालीन समाज धार्मिक क्रान्ति के कगारों पर था। प्रचीन परम्पराओं से उन्मुक्त होकर चिन्तन करने का उसने बीड़ा उठा लिया था। बुद्ध और महावीर का पंचदर्शन यज्ञवाद की आचारशिक्षा से विमोक्त करने की और विशेष था जिसे समाज ने सहर्ष स्वीकार कर लिया था।

बुद्धकालीन समाज की एक विशेष प्रवृत्ति थी कि वह तीर्थंकर, धर्मप्रवर्तक अथवा धर्मोपदेशक से आत्मा, ईश्वर और लोक के सम्पर्क में प्रश्न पूछकर स्पष्ट उत्तर चाहता था। भगवान् बुद्ध को ऐसे अनेक प्रश्नों का सामना करना पड़ा। विवेकात्मक अथवा विवेकात्मक रूप से उन प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत कर उन प्रश्नों में और अधिक उत्सम्भा ही था। और फिर ऐसे प्रश्नों का उपयोग भी कोई विशेष अधिक नहीं था। अतएव भगवान् बुद्ध ने उनका कोई उत्तर न देना ही उचित समझा और कहा कि तर्क की कसौटी पर कसकर ही मेरे बचनों का मूल्यांकन किया जाय* ।

ऐसे उक्त प्रश्नों को भगवान् बुद्ध ने अव्याकृत कहा है। इन अव्याकृत प्रश्नों की संख्या मूलतः दस है—

(१) तस्सतो लोको, (२) अतस्सतो लोको, (३) अन्तवा लोको, (४) अमन्तवा लोको, (५) तं जीवं तं सरीरं, (६) अज्जं जीवं अज्जं सरीरं, (७) होति तत्तागतो परं मरणा, (८) न होती तत्तागतो परं मरणा, (९) होति न न होति तत्तागतो परं मरणा, और (१०) नेव होति न न होति तत्तागतो परं मरणा' । महायानी साहित्य में इनकी संख्या बीसह बतायी गई है। वहाँ लोक के सम्पर्क में चार के स्थान पर आठ प्रश्न उपस्थित किये गये हैं* । आश्वत्थवाद, अशाश्वत्थवाद और उच्छेदवाद से बचने के लिए ही अव्याकृत प्रश्नों की स्थापना की गई थी* ।

एक अन्य प्रकार से भी बुद्ध ने प्रश्नों को समाधानित करने का मार्ग खोजा और वह मार्ग चार प्रकार का बताया—(१) एकस वाकरणीय,

१. न हेतं, पोदुपाद, अत्यर्साहितं, न घम्म संहितं, नादि ब्रह्मचरियकं, न निम्बिदाय, न विरागाय, न निरीक्षव, न उपसमाय, न अग्निज्जाय, न न सम्मोषाय, न निम्मानाय संवत्ति, तस्मा तं मया अव्याकृतं, दी. ६.३.१६

२. तापाच्छेदाच्च निकवात् सुवर्णमिव पण्डितः ।

परीक्ष्य निम्बो ब्राह्मणं, मृद्वो न तु गौरवात् ॥ ज्ञानसारसमुच्चय, ३६

३. दी. ६. ३. १६

४. दि बोधिसत्त्व डाकट्ठिन इन बुद्धिस्त संस्कृत लिटरेचर, पृ. १३६.

५. अग्निमनिकाय, असागद्वमसुत्त

(२) पटिपुच्छा वाकरलीय, (३) ठापनीय, और (४) विमज्ज वाकरलोम^१। इस आचार पर 'उन्होंने विमज्जवादिषु भी अपने आपको कह दिया इसी प्रकार बुद्ध ने अनेकांशिक आचार पर भी प्रश्नों का उत्तर दिया है (अनेकसिका पि मया जम्मा देसिता पञ्चसता)^२। सम्भव है, उत्तर देने के दो प्रकार रहे हों—एकांशिक और अनेकांशिक। अन्तिम तीन भेद अनेकांशिक के होंगे।

समवान् बुद्ध का यह बौद्धिक चिन्तन दार्शनिक क्षेत्र में नितान्त व्यावहारिक था। आचार क्षेत्र में इसी चिन्तन को उन्होंने 'मङ्गिकम पटिपद्या' के रूप में प्रयुक्त किया। विचार और आचार क्षेत्र में उक्त दोनों सिद्धान्तों ने पर्याप्त लोकप्रियता प्राप्त की। समुत्था बौद्ध साहित्य इसका प्रमाण है। उसमें परमार्थ तत्त्व को वाचाऽवाच्यम्^३ और अनसंखर धर्मभूति कहा गया है। चन्द्रकोटि ने इसी परमार्थ को 'मार्थाणां तूष्णीभावाः' लिखा है^४ और लंकावतार ने तो तथ्यागत को सदैव मौन बता दिया है।

तथागत का अव्याकृततावाद निःसन्देह विवादग्रस्त दार्शनिक प्रश्नों से दूर रहकर अध्यात्मिक चिन्तन शान्ति की प्राप्ति की दृष्टि में महत्वपूर्ण था। परन्तु उत्तर काल में उनका मौन मंग कर दिया गया और मूल बौद्ध सिद्धान्तों को सममानुक्रम विकसित, परिवर्तित एवं परिवर्धित स्वरूप में उपस्थित किया गया।

२. आर्यसंत्य

आर्यसंत्य बौद्ध चिन्तन की मूल भूमिका है। इसी की प्राप्ति हो जाने पर ही गीतम को बुद्ध और सम्यक् सम्युद्ध कहा गया।^५ आर्यसंत्यों की ज्ञान-प्राप्ति के बाद साधक अष्टम जन्म ग्रहण नहीं करता। उस

१. एकसवचनं एकं विमज्जवचनापरे।

ततिष्ठं पटिपुच्छेय्य, चतुत्वं पन ठापये ॥ अंगुत्तर, ४.५२

२. वी. ६.४.१६

३. माध्यमिक वृत्ति, पृ. ५६

४. विबुद्धिमत्ता, १६. २१. ७. २६

साधक को सब का उत्तम रत्न (रत्नं पण्डितं) कहा गया है । धर्मी प्राप्ति के साथ-साथ उसके तीन संयोजन (बन्धन) नष्ट हो जाते हैं—सत्कर्म्य दृष्टि (नित्य धात्वा का विश्वास), विधिकित्वा (संशय) तथा क्षीयतत्परामर्श (विविध प्रकार के कर्तों के कर्म काश्च से चित्तशुद्धि की प्राप्ति में विश्वास) । वह चार दुर्गतियों और छः भोर पापों से निर्मुक्त हो जाता है^१ ।

आर्यसत्त्वों की संख्या भ० बुद्ध ने चार बताई है—दुःखसत्य, दुःख समुदयसत्य, दुःखनिरोध सत्य और दुःख निरोधमार्गिणी प्रसिद्धा सत्य । ये सत्य किसी से प्रच्छन्न नहीं हैं । नामरूप दुःखात्मक हैं । समूचा असारिक जीवन दुःखमय है । जन्म से मरण तक कहीं भी सुख नहीं । सम्पत्ति प्राप्ति का जो सुख है भी, वह मात्र सुखाभास है^२ । वैदिक, जैन और बौद्ध साहित्य में लक्ष्मण भगवान् रूप से दुःख के सन्दर्भ में विचार किया गया है । दुःख-समुदय में दुःख की उत्पत्ति के कारण बताये गये हैं । मुख्य कारण है तृष्णा । उसके तीन भेद हैं—कामतृष्णा, भवतृष्णा, और विभवतृष्णा । इसके अन्तर्गत प्रीति-समुत्पाद अथवा निदान को परिगणित किया गया है । विभज्य-वादी परम्परा में भवतृष्णा को समुदय और शेष अन्य तृष्णाओं को सात्त्विक हेतु माना गया है । दुःखनिरोधसत्य में तृष्णा का पूर्णतः नाश और निर्वाण की प्राप्ति का उल्लेख है । विभज्यवादी मात्र तृष्णा के क्षय को निरोधसत्य मानते हैं और शेष ज्यों को केवल निरोधात्मक स्वीकार करते हैं । अतुर्थ सत्य में दुःख निरोध अथवा निर्वाण-प्राप्ति का मार्ग निदिष्ट है । इसके अन्तर्गत शमय और विप्रशमना तथा बोधिप्राप्तिके धर्मों का परिगणन होता है । आर्यसत्य के विकास का यह द्वितीय चरण है ।

३. बोधिप्राप्तिके धर्म —भ० बुद्ध ने अपने परिनिर्वाण के समय भिक्षुओं से निर्वाण का साक्षात्कार करने के लिए बोधिप्राप्तिके धर्मों का पालन करना अवश्यक बताया था । ये धर्म संख्या में सत्तीस हैं^३ ।

१. चार स्मृति स्थान—साधक को काय, वेदना, चित्त और कर्म में अनुपश्रमना करनी चाहिए । पालि साहित्य में कहा गया है कि भिक्षु को “सतो सम्पन्नानो समाहितो” होना चाहिए^४ । इसका तात्पर्य है कि भिक्षु अपने प्रत्येक कार्य में सजग रहे ।

१. सुत्तनिकाय, २. १. ८-१०. २. वही, ३-८. धम्मपक्कमवचन सुत्त, (संयुत्त.)

३. बोधिनिकाय, महापरिनिर्वाणसुत्त । ४. इतिवृत्तक, जामरिथसुत्त ।

२. चार सम्म्यक् प्रमाण—तत्त्व की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करना ।
) अंगुत्तर अष्टाङ्ग धर्मों की अनुत्पत्ति के लिए सम्म्यक् प्रयत्न करना,
) उत्पन्न अष्टाङ्ग धर्मों के विनाश के लिए प्रयत्न करना, (ii) अनुत्पन्न
 तत्त्व धर्मों की प्राप्ति के लिए उत्तरोत्तर प्रयत्न करना, और (v) उत्पन्न
 तत्त्व धर्मों की स्थिति के लिए प्रयत्न करना ।

३. चार श्रद्धिपाद—छन्द, वीर्य, चित्त और विमर्श ।

४. पांच इन्द्रियाँ—अज्ञा, वीर्य, स्मृति, समाधि, और प्रज्ञा । इन्हें आध्या-
 त्मिक विकास की सोपान मानी जा सकती हैं ।

५. पांच बल—उक्त पाँचों ही बल हैं । अंगुत्तर निकाय में स्मृति,
 , अपमान्य, वीर्य और प्रज्ञा को पंचबल कहा गया है । अज्ञा एवं
 ाधि को जोड़कर सात बल भी उल्लिखित हैं ।

६. सात बोध्यांश—स्मृति, धर्म-विचय, वीर्य, प्रीति, प्रणमि, समाधि,
 , उपेक्षा सम्बोधि प्रामि में सहायक हैं । पांच नीवरणों^१ के प्रतिकार के लिए
 की विशेष उपयोगिता है ।

७. आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग—सम्यक् दृष्टि, संकल्प, वाणी, कर्मान्त, भावीव,
 , त्पाम, स्मृति और समाधि । ये आठों सम्यक् मार्ग प्रज्ञा, सील और समाधि
 ण्धों में विभाजित हैं । प्रथम तीन प्रज्ञा स्कन्ध में, चतुर्थ और पञ्चम
 ल स्कन्ध में तथा शेष समाधि स्कन्ध में अन्तर्भूत हैं ।

संयुक्त निकाय में इन बोधिपक्षीय धर्मों का उक्त क्रम नहीं मिलता ।
 [अष्टाङ्गिक मार्ग का उल्लेख सर्व प्रथम किया गया है । सीनती
 ञ् ने विहङ्ग ने अष्टाङ्गिक मार्ग को बुद्ध की मूल देशना का अंग माना
 । परन्तु डॉ. पाण्डेय ने अंगुत्तर निकाय के अष्टक निपात में तथा
 वनिकाय के संगीत सुत्त में उनका उल्लेख न होने से इस मान्यता पर
 न विश्वास डाल कर दिया है^२ । किन्तु इतने से ही अष्टाङ्गिक मार्ग को
 न देशना से बहिर्भूत नहीं किया जा सकता । तथ्य यह है कि चूंकि उसका
 तत्त्व-आर्यसत्य के अन्तर्गत हुआ है अतः उक्त स्थानों पर उसका

परिणाम आवश्यक नहीं था। सम्मपद में इसी को निर्वाण प्राप्ति का मर्ग कहा है, अन्य को नहीं^१। इस स्थिति में भट्टाज्ञिक मार्ग को धर्मदेशना का मूल भाग स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए। पालि साहित्य में प्रायः भट्टाज्ञिक मार्ग के अन्त पर विशेष ध्यान नहीं दिया गया। सम्भव है इसका कारण उसकी अधिकाधिक लोकप्रियता और उपयोगिता रही हो।

३. अनात्मवाद अथवा निरात्मवाद

निरात्मवाद बुद्ध का एक सफल शान्तिकारी प्रयोग है। जिस युग में आत्मा आदि के अस्तित्व अथवा नास्तित्व के सन्दर्भ में व्यक्तित्व को परखा जाता था उस युग में ऐसे ज्वलन्त प्रश्नों पर नीन हो जाना अथवा अनस कहकर उसका विश्लेषण करना निश्चित ही एक नया चिन्तन था। तीर्थिक आत्मवाद को लेकर परस्पर अलग-अलग और विवाद प्रस्त हो रहे थे। तथा सारा जन समुदाय भी उनके इस बौद्धिक कलह से संक्रान्त और विषमगामी हो रहा था^२। इन कटुता अन्य परिस्थिति का सुझावलेक्षण कर बुद्ध ने आत्मा की सर्वप्रथम यह व्याख्या की कि चूँकि यह समूचा जगत अनित्य, भयावह और दुःखकारी है अतएव इसे अनात्म (अपना नहीं है) मानो। ज्ञान-प्राप्ति का यही साधन है^३। अज्झतविन्ती, अज्झतं सुखं अनुयुञ्ज्य, अत्तकाम, अत्तानं गवेसे पयाथ, अन्धकारेण मोलद्धा पदीयं न गवेस्सथ, अत्तदीपा विहरथ आदि उपदेशों में बुद्ध ने यही उपदेश दिया है। इसके बाद अत्तभाव की परवर्ती व्याख्या अहं भाव भी है जिसका परिस्थान निर्वाणोन्मुख भिक्षु के लिए अपरिहार्य बताया गया है। इन उद्धरणों से यह स्पष्ट है कि बुद्ध ने संसार से वैराग्य जागृत करने के लिए दुःखसमुदयनिरोध की भावना से अनात्मवाद की स्थापना की थी। इसीलिए दुःखसमुदय का मूल कारण तृष्णा का निरोध हो जाने से प्रतिसंख्या ज्ञान की उत्पत्ति बतायी है। ५ स्कन्ध, १२ आयतन, और १८ बातु इन ३६ बमों

१. ऐसो व मग्गो नत्थज्जो हस्सन्तस्स विमुद्धिया २०. २-३

२. बीजनिर्वाण-अष्टाङ्गल मुत्तं, सामञ्जसमुत्त आदि, सुयगंडण, प्रथम अध्याय।

— ३. अनिज्झतो दुक्खतो अनसतो मनसिकरोतो ज्ञाणं उपपज्जति पटि-
सम्भिसावणम्, २. १००-१०१.

४. उद्धान, ४.१

को तत्वागत ने अनात्मा माना और उनसे आसक्ति तथा मोहाच्छाया को दूर करने का आदेश दिया है^१ । अनात्मत्व के विकास का यह प्रथम चरण है ।

जब समुदाय को अस्वभाव की ओर से किमुकर भगवान् बुद्ध का उसे व्यावहारिक दृष्टिकोण की ओर आकर्षित करने का यह सफल प्रयत्न था । मूलतः विवादास्पद और अप्रत्यक्ष वस्तु के अस्तित्व के प्रति व्यक्ति के इस आत्मास्तित्वाव को उसके दुराग्रह का प्रतीक बनाया गया । जनता को सचेत आकर्षित करने का भी यह इलाख्य उपाय था कि मूलभूत समस्या के अनुमान गम्य बाह्य पक्ष को तटस्थ भाव से अवलोकन कराया जाय एवं ग्रहण्य पदार्थ की ओर परम्परागत बंधी दृष्टि को झकझोरकर अपनी ओर उसे खींच लिया जाय । इसी दृष्टि से भगवान् बुद्ध ने आत्मवाद की जड़ों को हिलाकर उससे ममत्व बुद्धि को हटाने का सचिन्तित अभिमत व्यक्त किया । बुद्ध ने इसके परिपोषण के लिए यहां तक कह दिया कि “जो यह मानता है कि यह मेरा आत्मा अनुभव कर्ता है, अनुभवगम्य है, कुष्कर्मों का फलभोक्ता है, नित्य, ध्रुव, शाश्वत तथा अपरिवर्तनशील है, यह उसका बालबन्ध है (अयं भिक्खवे, केवलो परिपूरो बालबन्धो)”^२ । अपने विषय को और अधिक स्पष्ट करने के लिए उन्होंने अनेक आकर्षक उपमाओं भी प्रस्तुत की हैं । उदाहरणार्थ—हे पोटुपाद ! जो व्यक्ति जनपद कल्याणी को तो चाहता है पर उसके रूप, रंग, बर्ण, कद, निवास, नाम आदि को नहीं जानता, उसका आचरण जिस प्रकार प्रभाव रहित और उपहासास्पद है उसी प्रकार आत्मा के गुण धर्म से अपरिचित मज्ज यागादि करने वाले व्यक्ति का कथन भी निन्दास्पद होता है । अतः परिपूर्ण जानकारी के बिना किसी पदार्थ के विषय में कहना उचित नहीं^३ ।

इन उपमाओं आदि के विप्लेषण से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि बुद्ध ने आत्मा के स्वरूप से परिचित हो जाने के बाद ही उसके विषय में अप्रत्यक्ष व्यक्त करने का उपदेश दिया था । यह कथन इससे और प्रमाणित हो जाता है जब वे तत्वागत (आत्मा) के अस्तित्व, अनस्तित्व, जन्म-मरण आदि को धर्मकांक्षिक धर्म कहते हैं ।

१. मज्झिमनिकाय, ३.१.६

२. मज्झिमनिकाय, १.१, २

३. धीपनिषद, पोहुमावसुत्त

साथ ही यह भी कहते हैं कि यह मान्यता न सार्थक है, न कर्म उपयोगी है, न निर्वन्द के लिए है और न वैराग्य के लिए है। अपरिचित स्थिति के ये सब परिणाम हैं। बुद्ध द्वारा पुनर्जन्म और कर्म की स्थिति स्वीकार किये जाने से आत्मा की असत् स्थिति स्वतः कमजोर हो जाती है। अनात्मवाद के विकास का यह द्वितीय चरण है।

उक्त कथनों से यह तथ्य निकलता है कि भगवान् बुद्ध ने आत्मा के अस्तित्व को मूलतः अस्वीकार नहीं किया था प्रत्युत अनात्मक भाव को उद्दीप्त करने के निमित्त अन्त अथवा अनात्म शब्द का प्रयोग किया था। इस लक्ष्य में और दृढ़ता लाने के लिए उन्होंने अभ्याकृतता एवं मज्झिमा पटिपदा के आधार पर आत्मा के अस्तित्व को न तो स्वीकार किया था और न ही उसका प्रतिषेध किया था^१। शाश्वतवाद और उच्छेदवाद में दूर रहकर आत्मा का यह चिन्तन अमण संस्कृति की परम्परा के विपरीत नहीं था।

इसके बाद का विकास रहा आत्मा के अस्तित्व को व्यावहारिक दृष्टिकोण से तो स्वीकार करना परन्तु पारमार्थिक दृष्टिकोण से उसका निषेध करना। पोट्टपाद से बुद्ध ने यही विचार व्यक्त किया^२। अनत्तलक्षण सुत्त^३ में आत्मा को पञ्चस्कन्ध (रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान) स्वरूप माना। संयुत्तनिकाय में पञ्चस्कन्धों के समवायात्मक रूप को सम्मुत्तिमन्त्र की दृष्टि से आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार किया परन्तु परमत्थमन्त्र से उसको अस्तित्वहीन माना^४। अर्थात् प्रज्ञप्ति सत् से उसका अस्तित्व है और द्रव्यसत् से उसका नास्तित्व है। इस सन्दर्भ में मिलिन्दपञ्च में श्रीक राजा मिलिन्द (मेनान्दर) और नागसेन का संवाद भी दृष्टव्य है। यहाँ नागसेन ने अनात्मवाद को पुद्गल नैरात्म्य के रूप में प्रस्तुत किया है—परमत्थतो पनेत्थ पुग्गलो नूपलब्धमिति। वात्थीपुत्रीय भी इसी प्रकार पुद्गलवादी हैं। उनकी दृष्टि से आत्मा पुद्गल स्कन्धों से न मिल है

१. संयुत्त. (२०.) भा. ४, पृ. ४००; सुत्तनिपात का अष्टकमन्त्र.

२. दीर्घनिकाय, पोट्टपादसुत्त.

३. विनय पिटक, महावग्ग

४. यथा हि अंगसंभारा होति सद्दो रथो इति ।

एवं खन्हेसु सत्तेसु होति सत्तो ति सम्मुत्ति ॥ मिलिन्दपञ्च,

पञ्चम तत्त्वसंयुत्त.

धीरे न प्रमाण है। यदि जित्त अथवा प्रमाण होता तो अस्मत्त्ववाद और उच्छेदवाद का प्रयोग उपस्थित होता। परन्तु वह सिद्धान्त सर्वमान्य नहीं हो सका। पुद्गलवादी आत्मवाद की स्वीकृति को प्रतीक्षामय वर्ग के साथ संभव नहीं कर सके। अनात्मवाद के विकास का यह तृतीय चरण है।

बौद्धधर्म में आत्मा के स्थान पर 'सन्तान' शब्द का भी प्रयोग मिलता है। यह सन्तान चित्त चैतन्यिक वर्गों से उत्पन्न होकर 'प्राप्ति' नामक संस्कार विशेष से परस्पर सम्बद्ध हो जाता है। नागार्जुन ने ऐसे महाकवि अथवा धर्म ने इसे 'दीपशिखा' के उदाहरण से स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है। पुनर्जन्म के प्रश्न का समाधान भी इस दृष्टान्त से किया गया है। अनात्मवाद के स्थान पर निरात्मवाद शब्द का जन्म भी इसी काल की देन है। इस सिद्धान्त के विकास का यह चतुर्थ चरण है।

पञ्चस्कन्धवाद अथवा सन्ततिवाद की स्थापना करने पर अनेक प्रश्न बिन्दु खड़े हुए। स्थिर आत्मा के अभाव में कर्मफल का कर्तृत्व, मोक्षवृत्त, जन्मान्तरप्राप्ति, जातिस्मरण आदि का होना क्या, कहाँ और कैसे बनेगा? वे गूढ़ एवं स्वाभाविक प्रश्न बौद्धधर्म के अनात्मवाद अथवा निरात्मवाद को धीरे धीरे जटिल बना देते हैं। प्रतीत्यसमुत्पाद और मध्यम प्रतिपदा के माध्यम से इन प्रश्नों का समाधान खोजने का प्रयत्न अवश्य हुआ है परन्तु उसमें सन्तोषप्रद सफलता दिखाई नहीं देती।

फलतः विज्ञानवाद की उत्पत्ति हुई और उसने अज्ञानविज्ञान की स्थापनाकर चिन्तसन्तति को ही संसार का कारण मान लिया। आत्मा के स्थान पर चित्त की स्थापना करते से निरात्मवाद के विपरीत उपस्थित प्रश्नों को समाधानित करने का पुनः प्रयत्न किया गया। कर्म से विनिर्मुक्त होने पर चित्त में सम्बोधि रूप आतिशय ज्ञान की उत्पत्ति और तदनन्तर निर्वाण की प्राप्ति स्वीकार की गई। चित्त की उस अवस्था को अनिर्वचनीय कहा गया है। विकास का यह पञ्चम चरण है।

इस सन्दर्भ में वसुबन्धु वात्सीयपत्रीय के पञ्चस्कन्धवाद का उल्लेख करते हैं। उनका मत है कि यदि आत्मा समुदाय मात्र है, भावात्तर नहीं तो वह आत्मा नहीं है और यदि वह सांख्य के पुरुष के समान है तो उसका कोई प्रयोजन नहीं। यदि पुद्गल अनुविज्ञान से जाना जाता है तो वह प्रज्ञा मात्र है, वस्तु तत्त्व नहीं। और चूँकि पुद्गल

विज्ञान का अस्तित्व प्रत्यक्ष नहीं, इसलिए उसका अस्तित्व भी नहीं। अतः यदि मात्र हेतु-प्रत्यक्ष अस्तित्व नहीं है। वात्सीयुषीय का प्रश्न है कि इस अवस्था में बुद्ध को सर्वज्ञ कैसे माना जायगा ? वसुबन्धु इसका उत्तर देते हैं कि सभी पदार्थों को जानने वाले के अर्थ में हम बुद्ध को सर्वज्ञ नहीं मानते। बुद्ध तो ज्ञान की सन्तति विशेष का सूचक है और वही सर्वज्ञ है। वात्सीयुषीय पुनः प्रश्न करते हैं कि यदि अव्यक्तव्य पुद्गल नहीं तो बुद्ध भगवान् आत्मा के अस्तित्व के विषय में विधेयात्मक अथवा निवेद्यात्मक उत्तर स्पष्टतः क्यों नहीं देते ? संसरण करने वाला कौन होगा ? जातिस्मरण अथवा प्रत्यभिज्ञान कैसे होगा ? वसुबन्धु इन सभी प्रश्नों के उत्तर के लिए सन्तानवाद का सहारा लेते हैं। वैभाषिक सत्त्वभाववादी और बहुधर्मवादी हैं। वे किसी भी पदार्थ को शाश्वत नहीं मानते सन्तान से उनका तात्पर्य कृपी-प्रकृपी स्कन्धों से है जो अविच्छिन्न रूप से एक सन्तान में उत्तरोत्तर प्रवर्तमान होते हैं और जिस सन्तान का पूर्ण हेतु कर्म है। बीज-सन्तान के पारिणाम के अति प्रकट कारण से फल की उत्पत्ति होती है^१।

वसुबन्धु ने विशतिका में “चित्तमात्रं भो जितपुत्र यदुत त्रैधातुकम्” कहकर महायान में त्रैधातुक को चित्तमात्र स्वीकार किया है। इससे बाह्यार्थ का प्रतिषेध हो जाता है। वस्तुतः अर्थ अमत् है। अर्थ के रूप में दिखाई देने वाला यह विज्ञान ही है। शुभानन्दाङ्ग ने शिक्षिका पर ‘एक सिद्धि’ नाम की मौलिक टीका लिखी है। उसमें भी उन्होंने आत्मग्राह और धर्मग्रह की परीक्षा की है।

नागार्जुन की माध्यमिक कारिका और आर्यदेव का अतुःशतक तथा इन दोनों पर चन्द्रकोटि की टीकाएँ शून्यवाद (माध्यमिक सम्प्रदाय) की प्रस्थापना करती हैं। उन्होंने आत्मा के प्रतिषेध में स्वतन्त्र प्रकरण लिखे हैं। माध्यमिक कारिका में नागार्जुन ने यह फलितार्थ प्रस्तुत किया है कि भगवान् बुद्ध ने न आत्मा का उपदेश दिया और न अनात्मा का—

आत्मैत्यपि प्रज्ञयित मनात्मैत्यपि देशितम् ।

बुद्धं नात्मा न अनात्मा कश्चिद्वित्यपि देशितम्^२ ॥

अनात्मवाद के विकास का यह अष्ट चरण है ।

१. बौद्धधर्म-दर्शन, पृ २४३-२४६

२. माध्यमिक कारिका, १८.६

४. प्रतीत्यसमुत्पाद

प्रतीत्यसमुत्पाद (पालि-पटिच्छसमुत्पाद) बौद्धधर्म और दर्शन का मूल सिद्धान्त है। इसकी गहनता, व्यापकता और सूक्ष्मता समूचे बौद्ध सङ्घिष्य में उद्भूत है। मगधान् बुद्ध ने अभिसम्बोधि प्राप्ति के प्रथम याम में पूर्वजन्मज्ञान, मध्यमयाम में दिव्य कञ्चुल और अन्तिम याम में प्रतीत्यसमुत्पाद का साक्षात्कार किया^१। अनन्तर विभुति सुख के अनुभूत-काल की अन्तिम रात्रि के प्रथम याम में उन्हें “इसके होने से यह उत्पन्न होता है, इसके उत्पन्न होने से यह उत्पन्न होता है” यह ज्ञान, मध्यमयाम में “इसके असद्भाव से यह नहीं होता, इसके निरुद्ध होने से यह निरुद्ध हो जाता है” यह अनुलोमात्मक और प्रति लोमात्मक अभिज्ञान उत्पन्न हुआ था^२। इससे स्पष्ट है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का तात्पर्य है—कारण के सद्भाव में उत्पत्ति और कारण के असद्भाव में उत्पत्ति का अभाव—इमस्मि सति इदं होति, इमस्स उप्पादा इदं उप्पज्जाति, इमस्मि असति इदं न होति, इमस्स निरोधा इदं निरुज्झति^३।

प्रतीत्य (प्रति + इ गती × त्यप्) अर्थात् कारण पूर्वक समुत्पाद (उत्पत्ति) होना प्रतीत्य समुत्पाद है—हेतु प्रत्यय सापेक्षो भावानामुत्पादः प्रतीत्य समुत्पादार्थः। इसी प्रकार “वचनय सामर्थ्यं पटिच्छ समं सह च वचनयुष्पन्नधम्मे उपादेयतीति पटिच्छ समुत्पादा” भी कहा गया है। अस्मिन् नति इदं भवति, अस्म्योत्पादादयमुत्पद्यते इति इदं प्रत्ययार्थः प्रतीत्य समुत्पादार्थः^४। इसे बौद्ध दर्शन का एक गम्भीर सिद्धान्त माना गया है। धर्म, बुद्ध और प्रतीत्यसमुत्पाद की एकाकारता से भी इस सिद्धान्त का महत्व स्पष्ट हो जाता है।

कुछ विद्वान् प्रतीत्यसमुत्पाद को बुद्ध की मूल देशना में सम्मिलित नहीं करते। आदेर एवं फ्रांके ने इसे उत्तर कालीन प्रजातांश बताया है^५ जबकि श्रीमती रिज डेविड्स इसके प्रस्थापक का नाम कल्पित मन्तवी है^६।

१. विनय पिटक, महावग्ग

२. विनय पिटक, महावग्ग, १.१.३. विमुद्धिमग्ग, १७-६, जलितविस्तर,

-धू. २८६, इस सन्दर्भ में प्रतीत्य समुत्पाद का नाम नहीं है। परन्तु वहाँ उसके स्थान पर सूक्ष्मतापुपलब्ध निर्वाण, शब्द दिया गया है। इसी से स्पष्ट है कि यहाँ प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण को पृथक् नहीं माना गया।

३. मज्झिमनिकाय, ३.२.५

४. माध्यमिक दृष्टि, पृ. ६

५. ओरिबन्स आन्ड बुद्धिज्म, पृ. ४०६

६. ज्ञानबोध, पृ. १३८-४८

परन्तु ये मत स्वीकार्य नहीं हो सकते क्योंकि तत्वागत ने सम्बोधिकांश में इसका साक्षात्कार किया था। तदुपरान्त बुद्ध ने इसे मूल देशना में सम्मिलितकर चतुरार्यसत्य के अन्तर्गत इसकी गणना की थी और अधिष्ठमपटिपदा के नाम से इसे परिचित कराया था।

बुद्ध का यह प्रतीत्यसमुत्पाद शाश्वतवाद, अहेतुवाद, विषमहेतुवाद, नियतिवाद, उच्छेदवाद, अक्रियावाद, नास्तिकवाद आदि सिद्धान्तों के सम्मिश्रण का प्रतीक है। हेतुर्था पर निर्भरता, ईश्वर-निर्वाण अथवा अवितम्बता की अस्वीकृति एवं दुःख परम्परा का निरोध-प्रदर्शन इस सिद्धान्त का मूल उद्देश्य था। “जो धर्म (पदार्थ) हैं। उनके हेतु को तत्वागत ने कहा है और उनके निरोध को भी उन्होंने बताया है। महाभयण का यही भाव है।” यह कथन प्रतीत्य समुत्पाद की सुन्दर व्याख्या उपस्थित करता है।^१ यही इसका प्रथम चरम है।

प्रतीत्यसमुत्पाद में परतन्त्रता निन्दित है। माध्यमिकों के दृष्टता पक्ष का यह आचार स्वप्न रहा है। डॉ० पाण्डेय के अनुसार प्रतीत्यसमुत्पाद और माध्यमा प्रतिपदा में विवर्तवाद का विकसित रूप देखा जाता है। उनका यह भी मत है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का एक पारमाधिक पक्ष है जो पुरुषार्थ को सत्य और असत्य से परे बताता है और एक व्यवहारिक पक्ष है जो संसार में कार्यकारण नियम का विभिन्न प्रतिपादन करता है। इससे एक ओर यह निश्चित होता है कि दुःख का मूल कारण संसार को सत्य अथवा असत्य समझ लेना है। यही अविद्या है। दूसरी ओर अविद्या प्रत्यक्ष चित्त के लिए दुःखात्मक संसार अथवा निरन्तर कर्म, तृष्णा आदि का सहारा लेकर चलता रहता है।^२

प्रतीत्यसमुत्पाद द्वादश निदानों पर आधारित है अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नामरूप, षडायसन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति, और जरा-मरण-शोक-परिदेव-दुःख-दीर्घमत्स्य-उपायास। जडान और विसृद्धिमग्न में भी इन्हीं बारह कारणों-निदानों-का उल्लेख मिलता है। ये बारह निदान अनुलोभ और प्रतिलोभ के माध्यम से क्रमशः दुःखसमुच्चय और दुःखनिरोध का निरूपण करते हैं। इन धर्मों का निरूपण अनेक प्रकार से मिलता है—

१. ये धम्मा हेतुप्पभवा हेतुं तेषं तत्तागतो भावः ।

तेषं च यो निरोधो, एवं वादी महासम्पत्तौ ॥ विनिय० महावज्ज ।

यं किञ्चि ससुवयधम्मं सर्वं तं निरोधधम्मं, वही ।

२. बीजधर्म के विकास का इतिहास, पृष्ठ ८३. १-१०

कहीं संक्षिप्त और कहीं विस्तृत,^१ कहीं एक से बारह^२, कहीं सप्त से बारह^३, कहीं बारह से एक^४, कहीं अठ से एक, कहीं तीन से बारह, और कहीं पाँच से आठ निदानों का वर्णन किया गया है।^५ इन उद्धरणों से ऐसा लगता है कि तथागत ने विभिन्न समयों में दुःखोत्पत्ति के कारणों को विविध रूप से प्रस्तुत किया था और उन सभी उपवेशों में से उक्त बारह निदानों को संकलित कर दिया गया। यह समूचा संकलन महानिदान धुत्तन्त में उपलब्ध होता है। प्रतीत्यसमुत्पाद के विकास का यह द्वितीय चरण है।

प्रतीत्य समुत्पादवाद के अर्थ के उद्घाटक मूलतः तीन सूत्र हैं—(१) इसके होने पर यह होता है (एस्मिन् सति इदं होति), (२) कोई भी पदार्थ यथार्थ उत्पन्नत्व नहीं है, केवल प्रतीत्यसमुत्पन्नत्व होता है, और (३) समस्त धर्म निर्व्यापार होते हैं। अर्थात् समस्त संस्कृत पदार्थ हेतु-प्रत्यय जनित होते हैं।

हेतु कथन, अवयव, कारण, मूल का नाम है और जो धर्म जिस धर्म की स्थिति अथवा उत्पत्ति का कारक होता है वह उसका प्रत्यय कहा जाता है। प्रत्यय, हेतु, कारण, निदान, मग्गव, प्रमव आदि शब्द अर्थ से एक हैं और व्यञ्जन से भिन्न हैं।^६ स्थविरवाद में (राग, द्वेष, और स्नेह) हेतु की अवस्थाओं को विकृत करते हैं और प्रत्यय की धर्म उत्पत्ति अथवा निर्वृत्ति में उपकारक होता है।

स्थविरवाद में राग, द्वेष और स्नेह ये तीन हेतु हैं जो चित्त की अवस्थाओं को विकृत करते हैं और चौबिस प्रत्यय हैं जो धर्म की उत्पत्ति अथवा निवृत्ति में उपकारक होते हैं। चौबीस प्रत्यय हैं—हेतु, आरम्भण, अधिपति, अनन्तर, समनन्तर, सहजात, अग्रमग्रज, निस्सय, उपनिस्सय, पुरेजात, पच्छाजात, आसेवन, कम्म, विपाक, आहार, इन्द्रिय, भान, मग्ग, सम्प्रयुक्त, अतिव, विगत, और अविगत। सर्वास्तिवाद में बार प्रत्यय (आलम्बन, समनन्तर, अधिपति, और सहकारी), छः हेतु (कारण, सहमू, सम्प्रयुक्त, सभाग, विपाक, और सर्वत्रय), तथा बार फल (निधन्द, पुरुषकार, अधिपति, और विसंयोगफल), स्वीकार किये गये हैं।

१. विस्तृतिवर्ण, पृ० ३६६-६७

२. उदाह और विस्तृतिवर्ण,

३. निदानसंयुक्त,

४. निदानसंयुक्त और उदान

५. बौद्धदर्शन तथा अन्य भारतीय दर्शन, भाग १; पृ० ३६०

६. विस्तृतिवर्ण, परिच्छेद १७

१. बौद्धधर्म में दुःख प्राप्ति का मूल कारण कर्म माना गया है, यद्यपि कहीं अन्य कारणों का भी उल्लेख मिलता है, जैसे पित्र, स्तेय, वात, सन्निपात, ऋतु, और विषम ।^१ यहाँ भी प्रतीत्य-समुत्पाद का बनिष्ठ सम्बन्ध है । तत्त्व-वक्र हेतु-प्रत्यय के द्वादश निदानों पर आधारित है । इसका प्रधान कारण अनुरार्यसत्य सम्बन्धी अज्ञान (अविद्या) है ।^२ बौद्ध दर्शन में अविद्या से जन्म तथा विद्या से मोक्ष माना जाता है । अनित्य, अनात्मक, अशुचि और दुःख रूप सभी पदार्थों को नित्य, सात्मक, शुचि, और सुख रूप मानना अविद्या है । इस अविद्या से रागादिक संस्कार उत्पन्न होते हैं । संस्कार तीन प्रकार के हैं—पुण्योपग (शुभ), अपुण्योपग (अशुभ) और आनेज्जोपग (अनुभव-रूप) । वस्तु की प्रतिबिम्बित को विज्ञान कहते हैं । इन संस्कारों के कारण वस्तु में दृष्ट, अनिष्ट प्रतिबिम्बित होती है, इसीलिए संस्कार विज्ञान में प्रत्यय अर्थात् कारण माना जाता है । इस विज्ञान से नाम अर्थात् चार अरूपी स्कन्ध वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान, तथा रूप अर्थात् रूपस्कन्ध-पृथिवी, जल, अग्नि, और वायु उत्पन्न होता है । इस पञ्चस्कन्ध को नामरूप कहते हैं । विज्ञान से ही नाम और रूप को नामरूप संज्ञायें मिलती हैं । अतः इन्हें विज्ञान-सम्भूत कहा गया है । इस नामरूप से ही चक्षु आदि पाँच इन्द्रियों और मन ये पञ्चायतन होते हैं । अतः पञ्चायतन को नामरूप प्रत्यय कहा है । विषय, इन्द्रिय और विज्ञान के सन्निपात को स्पर्श कहते हैं । छद्म आयतन-द्वारों का विषयानिमिषु होकर प्रथम ज्ञान-तन्तुओं को जाग्रत करना स्पर्श है । स्पर्श के अनुसार वेदना अर्थात् अनुभव होता है । वेदना के बाद उसमें होने वाली प्राप्ति तृष्णा कहलाती है । उन-उन अनुभवों में रस लेना, उनका अभिनन्दन करना, उनमें लीन रहना तृष्णा है । तृष्णा की वृद्धि से उपादान होता है । यह इच्छा होती है कि मेरी यह प्रिया मेरे साथ सदा बनी रहे, मुझमें सानुराग रहे और इसीलिए तृष्णातुर व्यक्ति उपादान करता है । इस उपादान से ही पुनर्भव अर्थात् परलोक को उत्पन्न करने वाला कर्म होता है । इसे भव कहते हैं । यह कर्म मन, वचन और काम इन तीनों से उत्पन्न होता है । इससे परलोक में नये शरीर आदि का उत्पन्न होना जाति है । शरीर स्कन्ध का एक जाना जरा है और उस स्कन्ध का विनाश मरण कहलाता है । इसीलिए जरा और मरण को जाति प्रत्यय बताया है । इस प्रकार यह द्वादशाङ्ग

१. अंगुत्तर निकय (दीर्घ) भाग ३, पृ० १५६

२. मज्झिमनिकाय, १, १, ६

वाला चक्र परस्परहेतुक है। इसे प्रतीत्य-समुत्पाद कहते हैं। प्रतीत्य अर्थात् एक को निमित्त बनाकर अन्य का समुत्पाद अर्थात् उत्पन्न होना। इसके कारण यह भवचक्र बराबर चलता रहता है। जब सब पक्षाधी में अनित्य, निरात्मक, अशुचि और दुःख रूप तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है तब अविद्या नष्ट हो जाती है। फिर अविद्या के विनाश से क्रमशः संस्कार आदि त्रष्ट होकर मोक्ष प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन में अविद्या से बन्ध और विद्या से मोक्ष माना गया है।^१

इन द्वादश निदानों में प्रथम दो निदान अतीत भव से, तीन से कुछ तक निदान वर्तमान भव से और शेष अन्तिम दो निदान भूमावस भव से सम्बद्ध हैं। इस तरह ये सभी प्रत्यय अन्योन्याश्रित हैं। योगाचारवादियों ने बारह निदानों का सम्बन्ध केवल दो जन्मों के साथ माना है। प्रथम से दम तक के निदानों का सम्बन्ध एक जन्म से और शेष दो निदानों का सम्बन्ध द्वितीय जन्म से स्वीकार किया गया है। उन्होंने निदानों के चार विभेद किये हैं^२—

वर्तमान	१. बीज उत्पादक शक्ति — अविद्या, संस्कार
	२. बीज — विज्ञान-वेदना
अविद्यम	३. बीजात्पादन सामग्री — तृष्णा, उपादान तथा भव
	४. व्यक्त कार्य — जाति, जरा मरण

प्रतीत्य समुत्पाद के विकास का यह तृतीय चरण है।

उत्तर वालीन बौद्ध अचार्यों ने प्रतीत्य समुत्पादवाद का सैद्धांतिक पक्ष दार्शनिक रूप से विकसित किया। आचार्य बुद्धघोष ने इसकी विविध प्रकार से मीमांसा करते हुए शून्यता रूपी अनात्मवाद की सिद्धि का आधार माना है।^३ सर्वास्तिवाद के अनुसार प्रतीत्य-समुत्पाद के चार भेद हैं—अणिक, प्राकषिक (अनेक जन्मिक), सांगन्धिक (हेतु-फल सम्बन्ध युक्त) और आधैस्विक (पंचस्कन्धिक बारह अवस्थायें)। विज्ञानवाद में प्रतीत्यसमुत्पादको आलस्य विज्ञान के माध्यम से व्यक्त किया गया है। वहाँ अलस्यविज्ञान सांक्षेपिक बीजों का संग्रह स्थान, मूलविज्ञान, कर्मस्वभाव अथवा कारण-

१. तत्त्वार्थ वातिक, १.४६, हिन्दी सार, पृ० २७१-२, तुलनार्थ देखिये—
विमुद्धिमग्न, १७ वां परिच्छेद, शिक्षा समुच्चय, पृ० २१६,
बोधिकव्यावितार पृ० पृ० ३६८, माध्यमिक का० पृ० ३६४,
२. उपाध्याय, बलदेव-बौद्धदर्शनमीमांसा, पृ० ७७
३. विमुद्धिमग्न, परिच्छेद १७

स्वीकार भी है। उसे न आवश्यक और न उचित प्रस्तुत सन्तति-बुलक स्वीकार किया गया है। प्रधानध्यान ने प्रतीत्यसमुत्पाद को आत्मविज्ञान का स्वभाव होने के कारण सत्त्वभावी (हेतु-कल की निरन्तर प्रवृत्ति रूप) माना है। यहाँ प्रतीत्यसमुत्पाद का अर्थ वृत्तिहीन विभव माना गया है।^१ प्रतीत्य समुत्पाद के विकास का वह प्रसुर्ग चरख है।

हीनयान में प्रतीत्य समुत्पाद के व्यावहारिक पक्ष को उद्घाटित किया गया परन्तु महायान ने उसके पारमार्थिक पक्ष को प्रभावता दी। मागाजुन ने शून्यता की सिद्धि में प्रतीत्य समुत्पाद को ही आधार माना है। उनके अनुसार प्रतीत्यसमुत्पाद का तात्पर्य नित्य एकान्तवाद अथवा अनित्य-एकान्तवाद से नहीं प्रस्तुत नित्यानित्य-विनिर्मुक्त शुद्ध शून्यवाद मानने में है। यह शून्यवाद ही मध्यमा प्रतिपदा है। इस प्रकार प्रतीत्यसमुत्पाद असा-म्बन्ध-अनुषेधवाद को प्रस्तुत करता है।^२

आयुर्वेद ने भी स्वभावशून्यता की सिद्धि प्रतीत्यसमुत्पाद के माध्यम से की। चन्द्रकीर्ति ने कहा है कि जो प्रतीत्यसमुत्पन्न होता है वह अज्ञात है क्योंकि उसकी उत्पत्ति स्वभावतः नहीं होती। जो प्रत्यय के आधीन होता है वह शून्य कहा जाता है। संसार को दुःखों से मुक्त करना महाकाव्यिक बुद्ध का उद्देश्य है जिसकी सिद्धि प्रतीत्यसमुत्पाद के अविरुद्ध पदार्थों के निःस्वभावत्व को दिखाने से होती है।^३ यहाँ प्रतीत्य समुत्पाद के प्रति अपनी गहरी आस्था व्यक्त करते हुए कहा गया है कि जैसे सूर्य की किरणों से निरस्त ताम्रर द्वारा चिरकाल में भी आकाश काला नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार शम्भीर, उद्धार, और अचिन्त्य प्रतीत्यसमुत्पाद रूपी सूर्य-किरण द्वारा नभस्त वादियों के समय (सिद्धान्त) रूपी अन्धकार क्षिप्त हो जाते हैं।^४

इस सन्बन्ध में यह जल्दखर्नाय है कि माध्यमिक वृत्ति में चन्द्रकीर्ति ने 'प्रतीत्य' शब्द के 'इत्य' शब्द में समुत्पाद के साथ बोधार्थक (प्रति-प्रति इत्यानां समुत्पादः = पुनः पुनः विनाशशील = भावो का उत्पाद) समास स्वीकार नहीं किया। उनका तर्क है कि जहाँ देशना में अर्थ को स्वीकार

१. बौद्धधर्म दर्शन, पृ० ४४६ धिजिका विज्ञप्तिमाक्तासिद्धिकारिका २,

५, ८, १५; विशेष देखिये—अभिधर्मकोश, तृतीय कोश।

२. माध्यमिक कारिका, १५-१०, २४.१८; बौद्धधर्मार्थ संग्रह, पृ० १६४

३. अतुःशतक, १६.२३ वृत्ति

४. वही, १६.२५ वृत्ति

किया गया है और उस धर्म का ज्ञान ऐकनित्य से, ज्ञेयता कसपा गया है वहाँ यह वीक्षार्थता अत्यन्त ही जाग्रदीय है। जैसे “बहुः प्रतीत्य क्वापि च उत्पद्यते बहुविधानं” में बहुरिन्त्रिय हेतुक ज्ञान है और बहु एकार्थक है अतः वहाँ वीक्षार्थ की धीमपुष्यता कैसे संभव होगी। इसके विपरीत चन्द्रकीर्ति ने प्रतीत्यसमुत्पाद को प्राप्त्यर्थक माना है। इस भाव्यता में धर्म विशेष अङ्गीकृत हो या न हो, दोनों अवस्थाओं में प्रतीत्य की प्राप्त्यर्थता सम्भव है। यहाँ यह भी दृष्टव्य है कि चन्द्रकीर्ति ने प्रतीत्यसमुत्पाद को सकारणता और परिवर्तनशीलता के साथ ही सापेक्षता का भी प्रतीक माना है—हेतुप्रत्ययसापेक्षो भावानामुत्पादः (पृ० ५)। नागार्जुन की दृष्टि में यही प्रतीत्यसमुत्पाद शून्यवाद है—अप्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्षते (भाष्यात्मिक कारिका)^१।

प्रतीत्यसमुत्पाद का धर्म चन्द्रकीर्ति की दृष्टि से “इदं प्रत्ययता” यही क्योंकि इसमें ‘प्रतीत्य’ और ‘समुत्पाद’ में समित धर्म का अस्तिमान नहीं है। उनके अनुसार प्रतीत्यसमुत्पाद में उत्पाद और निरोध का सन्दर्भ अवश्य है पर वहाँ नेयार्थता (भोज्य साधन) और नीक्षार्थता (फल रूप भोज) कराते हुए उन्होंने निःस्वभावता को सिद्ध किया है। समूचे भाष्यमिक शास्त्रों ने इसी सन्दर्भ में प्रतीत्यसमुत्पाद का विस्लेषण किया है। पदार्थों को तीनों कालों में निःस्वभाव बताते हुए उन्हें उत्पाद और निरोध से रहित अतएव मृषार्थक प्रदर्शित किया है। उनकी दृष्टि में प्रतीत्य समुत्पाद का तात्पर्य ही निःस्वभाव हो गया। निःस्वभावका धर्म है स्वभाव से अनुत्पन्न पदार्थ। ऐसा पदार्थ स्वप्न सहज, शून्यतात्मक, और अनात्मक होता है। जिसकी उत्पत्ति कारण पूर्णक होती है वह स्वतन्त्र रूप से नहीं होता। चूँकि स्वरूप स्वतन्त्र नहीं होता इसलिए उसके स्वयं का अस्तित्व नहीं होता। पदार्थ को शून्यतात्मक मानने का यही कारण मुख्य है। परन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि सभी पदार्थों का अभाव है। प्रतीत्य समुत्पन्न वस्तु तो माया केस मान है। निःस्वभाव होने से भाव दर्शन भी विपरीत हो जाता है। इसलिए भाव स्वभावत्व आदियों की दृष्टि में प्रतीत्य समुत्पादाभाव और शास्त्रतोष्येद दृष्टिदोष उपस्थित हो जाते हैं।

भाव स्वभावत्व आदियों के मन में प्रतीत्य—समुत्पाद विषयक भाव्यता होते हुए भी वस्तुतः उसका यथार्थ रूप उसमें नहीं विस्तृत। जिस प्रकार व्यवहार से अनभिज्ञ बालक प्रतिबिम्ब में सत्यता के अभ्यासोप

से यथावत् अवस्थित स्वभाव शून्यता के अग्रहण से सत्स्वभावत्व प्रतीति में प्रतिबिम्ब की कल्पना को नहीं जानता उसी प्रकार भावस्वभावत्व बाद में प्रतीत्य समुत्पाद को स्वीकार किये जाने पर भी स्वभावतः शून्यात्मक पदार्थ के निःस्वभावत्व को ग्रहण न करने के कारण और अतएव स्वरूप को सत्स्वरूप रूप से ग्रहण करने के कारण शून्यात्मक पदार्थ की स्वीकार नहीं करते ।^१

प्रतीत्यसमुत्पाद के माध्यम से पदार्थ के निःस्वभावत्व की सिद्धि प्रतीत्य समुत्पाद के विकास का पञ्चम चरण है । यहाँ प्रतीत्यसमुत्पाद का अर्थ ही निःस्वभावत्व स्वीकारकर लिया गया है^२ । निःस्वभावत्व के ज्ञान से राग का कारण, संसार का बीज रूप विज्ञान सर्वथा निवृत्त हो जाता है । इसी रीति से आवर्तों की, अनुत्पन्न धर्म के कथन करने की सामर्थ्य वाले बुद्धों की तथा बीजसत्त्वों की संसार से निवृत्त होने की व्यवस्था की गई है । प्रतीत्य समुत्पाद और निर्वाण का यह पारस्परिक सम्बन्ध विशेष महत्त्वपूर्ण है । प्रतीत्यसमुत्पाद इदमप्रत्ययता एवं सापेक्षता का सूचक है परन्तु निर्वाण का अध्यात्मिक लक्ष्य संसारण के कारणों का निरोधकर परमार्थ की प्रति का संकेत करना है ।

इसी प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा शून्यता का उपयोग उत्तरकाल में गुह्य साधना के क्षेत्र में बहुत अधिक हुआ । वज्रमत्त्व, वज्रधर, वज्रपाणि तथागत आदि सभी इस शून्यता के प्रतीक हैं । वज्र शब्द को भी शून्यतार्थक माना गया । प्रतीत्यसमुत्पाद के विकास का यह षष्ठ चरण है ।

५. मध्यम मार्ग

प्रतीत्यसमुत्पाद की व्याख्या को और अधिक स्पष्ट करने के लिए भगवान् बुद्ध ने मध्यम मार्ग (मज्झिम पटिपदा) का अन्वेषण किया । यह सात्वतवाद और उच्छेदवाद अथवा कामबुद्धिस्तिकानुयोग और अस्तबलमथानुयोग के बीच का पथ है जिसका उपदेश बुद्ध ने भिन्न-

१. वही, पृ० ४६०

२. अनुशासक. १४. २३ वृत्ति.

भिन्न अवसरों पर अपने अनुयायियों को दिया था।^१ चन्द्रकीर्ति की दृष्टि में मध्यमा प्रतिपद दोनों अन्तों का मध्य है—अरुण्य, अनिदर्शन, अप्रतिष्ठ, अनायात, अनिकेतन और अविज्ञप्तक”^२। श्री मती रिच डेविड्स ने अष्टिम पटिपदा को अनित्यता और परिवर्तन का उपदेश माना है।^३ परन्तु यह तथ्यसंगत प्रतीत नहीं होता। कुछ ने पदार्थ जगत् का अस्तित्व “है भी और नहीं भी है” ऐसा स्वीकार नहीं किया प्रत्युत उसे “न सत् एवं न असत्” माना है। प्रतीत्य समुत्पाद में इसी सूत्र को हम विकसित अवस्था में पाते हैं।

६. कर्मवाद

बौद्धधर्म एक मनोवैज्ञानिक धर्म है। मनोविज्ञान की आधार शिला पर वह प्राणि-जगत को कम्मवायाद, कम्मयोनि, और कम्मपटिसरण कहता है।^४ कर्म ही पुनर्जन्म का मूल कारण है। सद्गति और असद्गति का आधार कर्म को माना गया है। यही उसका विपाक है—

कम्मा विपाका वत्तन्ति विपाको कम्मसम्भवो।

कम्मा पुनर्भवो होति एवं लोको पवत्तती ॥

कर्म मूलतः दो प्रकार के हैं—चित्तकर्म (मानसिक कर्म) और चेतनिक कर्म (काम और वचन से उत्पन्न कर्म)।^५ इनमें चित्तकर्म प्रधान हैं।^६ कर्म पहले ‘कृत’ होते हैं और फिर ‘उपचित’ होने हैं। कर्म करने की पृष्ठ भूमि में चित्त भावना का आधार हुआ करता है अर्थात् भावों की शुद्धि-अशुद्धि पर कर्म-प्रकृति निर्भर रहती है। संकल्प (प्रयोग), संकल्प

१. मयुक्त निकाय, २, १, १५-१७; बम्मचक्कपवत्तनसुत्त

२. प्रसन्नपदा मा० का०, पृ० २६६

३. बुद्धिम्, पृ० ६४

४. कम्मस्सका माणव सत्ता कम्मवत्थादा कम्मयोनी कम्मवन्धु कम्मपटि-सरणा कम्मं सत्तो विमज्जति यद्विर्ब हीनयणीतताया ति, मज्झिम. ३.४५

५. चेतनाहं भिक्खवे कम्मं ति ववामि। चेतयित्वा हि कम्मं कराति कायेन वाचाय मनसा वा—अङ्कुर निकाय

६. मनी पुग्गंममा बम्मा मनी सेट्ठा मनीमया-अम्मपद

के अनुसार सामग्री का एकत्रीकरण (मूल प्रयोग), संकल्प को कार्य रूप में परिणत करना (मूल कर्म पथ), और अनुवर्तन (पृष्ठ) : कर्म की परिपूर्णता के चार सोपान दृष्ट्य हैं । सर्वास्तिवाधियों के अनुसार चेतना चित्तसहगत धर्म है । हमारा ध्यान कभी अनित्य और अशुभ को अशुभ समझता है (योनिशो मनसिकारो) और कभी इसके विपरीत भी हो जाता है (अयोनिशो मनसिकारो) । कुशल और अकुशल कर्म का सम्बन्ध इन दोनों प्रकार के ध्यानों से होता है । लोभ, द्वेष और मोह ये तीन अकुशल मूल हैं तथा अलोभ, अद्वेष, अमोह, निर्वेद, विराग आदि कुशल मूल हैं । पिटक में कहीं कृष्ण, शुक्ल, कृष्ण-शुक्ल और अकृष्ण-अशुक्ल के भेद से कर्मों का विभाजन मिलता है और कहीं कृष्ण नील, कापीत, पीत, पद्म और शुक्ल के रूप में षडभिजातियों अथवा लेश्याओं का वर्णन मिलता है । यह लेश्या-प्रकार जैन एवं अजीवि से सम्बन्ध होना चाहिए । कर्मवाद का यह प्रारम्भिक रूप है ।

बुद्ध की दृष्टि में कर्म एक प्रकार का चित्त संकल्प है जिसे उन्होंने 'चेतना' शब्द कहकर व्यवहृत किया है^१ । उसे वे न तो वैदिक सिद्धान्त के समान अदृष्ट शक्ति मानते हैं और न जनों के समान पीढ़गति मानते हैं । बल्कि वे उसे अनादि और अविच्छिन्न परम्परा में घटित ए घटना मात्र मानते हैं । उनके अनुसार स्वकृत कर्मों के फल का भोग प्राणी स्वयं होता है, अग्न्य नहीं । यह कर्मफल पांच प्रकार का है—अधिपतिफ (कारण हेतु के निवृत्त फल), निध्दन्दफल (सास्रव कर्मों का फल), विसंयोग फल (मोह एवं क्लेश का उच्छेदक और पुण्यकर्मफल (सहभू और सम्प्रयुक्त हेतु अग्न्य) । कर्म विपाक दुर्विज्ञेय और दुर्लभ्य है । वृष्णा से अग्निध्वनि होकर कर्म विपाक देते हैं । कर्मवाद के विकास का द्वितीय चरण है

सर्वास्तिवाद (वैभाषिक) परम्परा में अतीत, अनागत और प्रत्युत्पन्न । अस्तित्व है अतः कर्म अपने विपाक फल को क्रियाकाल में भाक्षित कर है और कर्म के अतीत होने पर विपाक का दान करता है । चन्द्रकीर्ति ! अस्वीकार करते हैं और कर्म को क्रिया काल में निश्चय बताकर कर्ता

१. चेतना चेतयित्वा च कर्मोक्तं वेदमधिष्ठा ।

तस्यानेकविधो वेदः कर्मणा परिकीर्तितः ॥

तत्र दन्तेनेत्युक्तं कर्म तन्मानसं स्मृतं ।

चेतयित्वा च कर्तृकं तत्तु कायिकवाचिकम् ॥ मध्यमक, १७.२-३.

चित्सन्तान में 'अविप्रणाल' नामक ब्रह्म का उत्पाद बताया है^१। सौमित्रान्तिक प्रतीत और ब्रह्मी संस्कृत (प्राप्ति) नामक कर्मों के अस्तित्व को नहीं मानते । वे ब्राह्मण और चित्सन्तान का विशेष नहीं करते किन्तु कर्म और कर्म विपाक को चित्स में अहित होना बताते हैं । वे विज्ञानवादी रूप के अस्तित्व को नहीं मानते । कर्मवाद के विकास का यह सृतीय चरण है ।

कर्म संसरण का मूल कारण होता है^२ और संसरण का अर्थ है संसार में जन्म-मरण ग्रहण करना । भगवान् बुद्ध को अपने शिष्यों के पुनर्जन्म के विषय में ज्ञान था । उनका यह ज्ञान उनके स्वसंवेद्य अनुभव का परिणाम था ।^३ भिक्षुणी अविदासी, जैसी महाकाश्यप और सारिपुत्र जैसे भिक्षु भी पूर्वजन्म सम्बन्धी ज्ञान से परिपूर्ण थे । धम्मपद का 'ग्रहकारक दिट्ठोसि पुन मेहं न क्हासि' कथन पुनर्जन्म से ही सम्बन्धित है । बर्णवाद भी कर्म पर आधारीत है । इसलिए भगवान् ने कर्म प्रतिशरण होने के लिए कहा है । बुद्ध, धम्म और धम्म में कोई अन्तर नहीं । तथागत तो मात्र मार्ग दर्शक हैं ।^४ उत्तम कार्य करते हुए उन्होंने सदैव आत्ससंयमो होने का उपदेश दिया ।^५ आश्वमेध ने भी यह स्पष्ट किया है कि संसार से मोह होना दुःख का मूल कारण है ।^६ उत्तम गति में भी अनिष्ट कर्म फल से दरिद्रता, दुर्बलता आदि जैसी विकल्बनाएँ बनी रहती हैं ।^७ वहाँ सम्पत्ति से मान और उससे अभःपतन होता है ।^८ यही सब पुनर्जन्म का कारण और फल है ।

आत्मा के अस्तित्व को अस्वीकार करना और पुनर्जन्म को स्वीकार करना ये दोनों परस्पर विपरीत तत्त्व प्रतीत होते हैं । सति केबहु पुत्त नामक भिक्षु के मन में भी इसी प्रकार की अनेक शङ्काएँ रही होंगी ।^९ भगवान् ने उनका समाधान किया था और बताया था कि विज्ञान प्रतीत्य-समुत्पन्न है । प्रथम का अन्तिम विज्ञान निरीन होता है और द्वितीय धम्म का प्रथम विज्ञान उत्पन्न होता है । अत एव न तो वही जीव बना रहता है और

१. भाष्यमिक वृत्ति, १७२३; बौद्धधर्म दर्शन, पृ० ३७२

२. अनुसूतक, ७.४

३. विनयपिटक, महावग्ग; अज्झमनिकाय, १.३.१

४. तुम्हेहि किञ्च आतप्पं अक्कासारी तथागता, धम्मपद, २०.४.

५. दीर्घनिकाय, महापपरि भिक्षाणसुत्त,

६. अनुसूतक, ८.१३

७. वही, ७.७.

८. वही, ७-१६

९. संसुत्त निकाय, १२-७

न अन्य भीक ही उत्पन्न होता है। मिलिन्दपञ्च में नागसेन और मिलिन्द के बीच हुए संवाद में भी यही बात कही गई है। मिलिन्द के प्रश्न पर नागसेन ने कहा कि जिस प्रकार शीशवावस्था से बढ़ता हुआ वही व्यक्ति बुढ़ावस्था तक पहुँचता है। हम दोनों अवस्थाओं में रहने वाले व्यक्ति को एक दूसरे से भिन्न शब्दों में अभिन्न नहीं कर सकते। उसी प्रकार पुनर्जन्म में जन्मा व्यक्ति न पूर्व-जन्म से भिन्न है और न अभिन्न (न च सो न च अज्ञो)। धर्मों के निर्वाण प्रवाह से, उनके संचाल रूप में आ जाने से एक उत्पन्न होता है, दूसरा निरुद्ध होता है। यह उत्पाद और निरोध युगवत्प्रतीत होता है। अतएव न तो वह वही है और न उससे भिन्न ही है। यह नाम-रूप के द्वारा कुशल-अकुशल कर्म करता है और उन कर्मों के द्वारा एक अन्य नाम-रूप उत्पन्न होता है। वही संसरण करता है और कर्म के निःशेष हो जाने पर यह संसरण बन्द हो जाता है।^१

बौद्धधर्म में साधारणतः आत्माका प्रतिषेध किया गया है। उसके विपरीत उत्पन्न प्रशनों का समाधान दो प्रकार से हुआ है। प्रथमतः पुद्गलवादी हैं जिन्होंने पुद्गल (आत्मा) को स्कन्धों से न भिन्न माना है और न अभिन्न है प्रत्युत उसकी उपलब्धि पंच-विज्ञान काय और मनोविज्ञान में स्वीकार की है। उनकी दृष्टि में पुद्गल एक वस्तु-सत् है, एक द्रव्य है, किन्तु स्कन्धों से उसका सम्बन्ध अनिर्वचनीय है। इसी प्रकार वह न नित्य है और न अनित्य है। दूसरा समाधान यह है कि जिसे लोक में आत्मा आदि कहते हैं, वह एक मन्तान (सन्तति) है जिसके अंगों का हेतु-फल-सम्बन्ध है। मृत्यु से इसका उपच्छेद नहीं होता। मृत्यु केवल उस क्षण को सूचित करती है, जब नई परिस्थितियों में नवीन कर्म समूह का विपाक प्रारम्भ होता है। इसमें वाक्चानुरी है, किन्तु एक पहेली है। जिस सन्तति की कल्पना बौद्ध करते हैं, उसमें आत्मा के सब सामर्थ्य पाये जाते हैं।^२

नागार्जुन ने कर्म को भी निःस्वभाव मान लिया है। उनका मन्तव्य है कि यदि कर्म स्वभावतः होता तो वह शाश्वत और अकृत होता। पर वह शाश्वत और अकृत होता नहीं, अन्यथा अकृताभ्यासम बोध की प्रसक्ति होगी। सिद्धान्त में दृढ़ता लाने के लिए कर्म के कारण क्लेश को भी नागार्जुन ने

१. मिलिन्द पञ्च, लघुअणुपञ्च

२. आचार्य जरेन्द्रदेव, बौद्धधर्म-दर्शन, पृ. ३८५-६.

निःस्वभाव मान लिया। शरीर ने भी नांवाहुँ के कस्तूर का समर्थन किया है।^१ इसे कर्मबाध के विकासका हम चतुर्थ चरण कह सकते हैं।

७. निर्वाण

निर्वाण धार्मिक साधना की वह चरम सीमा है जहाँ समस्त कर्माक्षरों का क्षय हो जाता है। वह स्थिति अतीन्द्रिय परम सुखकारी है^२। इसीसुख (सुख, ४३) में निर्वाण को अतर्कचर ध्रुव, अजात, असमुत्पन्न, अशोक और विरज पद माना है। त्रिपिटक में प्रायः सर्वत्र उसे स्वसंवेद्य स्वीकार दिया गया है। थेर-थेरी गाथा में भिक्षुओं और भिक्षुणियों के मनोहारी अनुभव संकलित हैं। भगवान् बुद्ध ने अभिसम्बोधि काल में उसका स्वयं साक्षात्कार किया था। थेर गाथा में विविध स्थलों में निर्वाण को अमय, शान्त और अमृत पद माना गया है। यह अमृत पदरूपा निर्वाण, राग, द्वेष और मोह के क्षय से प्राप्त होता है।^३ तृष्णा के क्षय को भी निर्वाण कहा है।^४ निर्वाण इसी जन्म में प्राप्त होता है। इसी को सोपविशेष निर्वाण कहा गया है। इस निर्वाण पद को अच्युत भी कहा गया है।^५ अर्थात् एक बार निर्वाण प्राप्त होने पर वहाँ से च्युत होने का प्रश्न ही नहीं। सोपविशेष निर्वाण प्राप्ति के लिए साधक को लोभ, ईर्ष्या, मोह, मान, दृष्टि, विविकित्ता, स्वान, ओदत्य, अही तथा अनुत्ताप इन दस क्लेशों का आत्मन्तिक विनाश करना पड़ता है। इस प्राप्ति के चार सोपान हैं— खोतापत्ति, सकदागमि, धनागमि और अर्हत्। यह एहिपस्सक धम्म है और इसका सम्बन्ध जीवन की अवस्था से निर्वृत्त होना है। निरुपविशेष निर्वाण जीवन की उस निर्वृत्त अवस्था के बाद की अवस्था का नाम है। प्रथम अनुसूति से सम्बन्धित और स्कन्ध सहगत निर्वाण है और द्वितीय अतीत से सम्बन्धित स्कन्ध विनिर्मुक्त निर्वाण है।

१. चतुःशतक, ७.१८-२३.

२. निब्बाणं परमं सुखं, मज्झिम; २. ३. ५

३. रागक्खयो, दोसक्खयो, मोहक्खयो, इदं बुद्धिं विव्वाणं,—संयुत, अस्स, संयुत.

४. तथहाय विप्यहानेव निब्बाणं इति बुद्धिं—सुत्तनिपात, पारायण वग,

५. दिट्ठवम्मामिनिब्बुता—उद्दाल, पाटलिपत्तानियवम्म।

६. अर्हस्सं विरजं निब्बाणं परमं च्युतं—थेरीगाथा, ६७.

परमपद निर्वाण की शान्ति संस्कारों के पूर्ण समन से होती है। वह एक ऐसा आद्यतन है जहाँ पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, आकिञ्चन्य, लोक, परलोक चन्द्र, सूर्य, व्युति, स्थिति, आचार आदि नहीं हैं।^१ उसे असंस्कृत, सत्य, पारमजर, ध्रुव, निष्प्रपञ्च, असृत, शिव, क्षेम, अव्यसृत, विबुद्ध, दीप और तृण रूप माना है।^२ निर्वाण को अजगत्, असूत, अकृत और असंस्कृत भी कहा गया है।^३ दूसरी ओर बुद्धबोध ने निर्वाण को निवेद्यात्मक दृष्टिकोण से प्रस्तुत किया है कि यहाँ मात्र दुःख है, दुःखित कोई नहीं, मात्र क्रिया है, कारक कोई नहीं मात्र निर्वाण है, निर्बृत कोई नहीं, मात्रमार्ग है, मार्गानुगामी कोई नहीं। निर्वाण पदमश्रुतमञ्जन्तं असङ्गत्तममुत्तरं। निम्बानमिति भासन्ति वानमुत्ता महेसवो ॥ वर्णन के विकास का यह प्रथम चरण होगा।

दुक्खमेव हि न च कोपि दुक्खितो
न कारको किरिया च विज्जति।
अरिय निब्बुति न निब्बुतां पुन
मग्गं अरिय गमको न विज्जति ॥

निर्वाण की उक्त परिभाषाओं एवं स्वरूपों से यह स्पष्ट है कि सामान्यतः स्वविरवाद में निर्वाण सकल दुःखों का अभाव रूप है। उसे चित्त-वैतसिच क्रियाओं का चरण निरोध तथा अभावात्मक स्वीकार किया गया है। निर्गुण उसे एवं, अनिर्वचनीय विशेषण भी दिये जाते हैं। साधक इसे प्रज्ञा के द्वारा प्राप्त करता है।^४ निर्वाण की प्रज्ञा और अभाव रूप स्थिति में उसे प्रतीत्य समुत्पन्न कैसे कहा जाय और अनात्मवाद का समर्थन कैसे होगा, ऐसे प्रश्न दार्शनिकों और चिन्तकों के मन में प्रायः उठते रहे हैं। अश्वघोष ने इन प्रश्नों का समाधान बड़ी कुशलता पूर्वक किया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार बुद्धा हृषा दीपक न तो पृथ्वी में जाता है, न अस्तरिज में, न किसी दिशा में, न किसी विदिशा में, प्रत्युत तैलज्य से वह केवल शान्ति को प्राप्त हो जाता है। उसी प्रकार प्रज्ञावान् व्यक्तित्व कहीं नहीं जाता, मात्र क्लेशज्य हो जाने पर शान्ति प्राप्त कर लेता है।

१. द्दोह, पाटलिप बला

२. विबुद्धिमग्ग, ८. २४८.

३. इतिवृत्तक, अज्जात सुत्त। अभिषम्मत्थ संगहो (६. ६८) में कहा है—

पदमश्रु तमञ्जन्तं असङ्गत्तममुत्तरं ।

निम्बानमिति भासन्ति वानमुत्ता महेसवो ॥

४. मिलिन्दपञ्च, पृष्ठ ३२६-३३

दीपी यथा निर्बुद्धिमभ्युपेतौ, नैवादर्शनं गच्छति नाप्तरिक्षम् ।

दिशं न काञ्चिद् विदिशं न काञ्चित्, स्नेहलभात् केवलमेति ज्ञान्तिम्” ॥

तथा कृती निर्बुद्धिमभ्युपेतौ, नैवादर्शनं गच्छति नाप्तरिक्षम् ।

दिशं न काञ्चिद् विदिशं न काञ्चित् स्नेहलभात् केवलमेति ज्ञान्तिम् ॥^१

अकलकृ ने भी बीड़ों के निर्वाण की परिभाषा का उल्लेख किया है । उन्होंने एक स्थान पर रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान इन पांच स्कन्धों के विरोध को मोक्ष कहा है—रूपवेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानपञ्चस्कन्धविरोधाद्भावी मोक्षः ।^२ और दूसरे स्थान पर निर्वाण को सर्वथा अभाववात्मक बताते हैं । मोक्ष की इस परिभाषा के लक्षण के प्रसंग में उन्होंने कहा कि प्रदीप का निरन्धव्य विनाश असिद्ध है । दीपक रूप से परिणत पुद्गल द्रव्य का भी मुक्त जीवों की तरह विनाश नहीं होता । उनकी पुद्गल जाति बनी रहती है । जैसे हथकड़ी-बेड़ी आदि से मुक्त देवदत्त का स्वरूपावस्थान देखा जाता है उसी तरह कर्मबन्ध के अभाव से आत्मा का स्वरूपावस्थान होता है, इसमें कोई विरोध नहीं ।^३ निर्वाण विचार के विकास का यह द्वितीय चरण है ।

पुंसे के अनुसार धारम में बीड़बर्न आत्मा, पुनर्बन्ध और निर्वाण में विश्वास करता था । वह दर्शन न था । बाद में बर्न नैरात्म्य की भावना और मह-निर्मदन के लिए नैरात्म्यवाद की स्थापना हुई । इसके दो रूप हुए—पुद्गलवाद और सन्ततिवाद । किन्तु पुनर्बन्ध में जो विश्वास था, वह नष्ट नहीं हो सका । जो सन्ततिवाद के मानने वाले हैं उनमें कोई निर्वाण को वस्तु-सत् मानते हैं । यह दूसरे सौचान्तिक और पुब्बसेलिय हैं । इनमें हम स्वयिरी को भी सम्मिलित कर सकते हैं । पट्टनी कोटि में विमज्जवादी, सर्वास्तिवादी, और वैभाषिक हैं अर्थात् आभिषाङ्गिक ग्रामः पहले मत के हैं । ‘पुब्बसेलिय’ निर्वाण को वस्तु-सत् नहीं मानते (बुद्धधोष के अनुसार) । स्वयिरी का भी मत है कि निर्वाण का अस्तित्व नहीं है । प्रज्ञप्तिमान होने के कारण उन्होंने निर्वाण को स्थापनीय प्रश्नों में समाहित किया है^४ । वैभाषिक इसे स्वीकार नहीं करते ।

१. सौन्दरानन्द, १६. २७-२८

२. तत्त्वार्थवार्तिक, १, १, ८

३. बही, १४, ४, १७

४. आचार्य नरेन्द्रदेव, बीड़बर्न-दर्शन, पृ० २६३

पुद्गलवादियों के अनुसार निर्वृत स्थिति में भी पुद्गल (धात्मा) का अस्तित्व है। वात्सीपुत्रीय इन स्फूर्तियों से न सम्बद्ध मानते हैं और न पृथक्। विज्ञानवाद ने पुद्गल के स्थान पर एक विशुद्ध 'प्रभास्वर चित्त' की कल्पना की है। पाँच अथवा आठ पुद्गलवादी, चार महासंघिक निकाय एवं विभज्जवादी निर्वाण के इस स्वरूप को स्वीकार करते हैं। इसके विकास का यह सृतीय चरण है।

सौत्रान्तिक निर्वाण को क्लेश-जन्म का अभाव रूप मानते हैं पर वैभाषिक उसे प्रतिसंख्या-निरोध कहते हैं। वैभाषिकों के अनुसार निर्वाण एक नित्य, असंस्कृत धर्म एक पृथक् भूत सत् है और वह अचेतन तथा प्रतिसंख्या-निरोध (सांसारिक आश्रयों का क्षय रूप) है।^१ सौत्रान्तिक वैभाषिकों के उक्त मत से सहमत नहीं। वे निर्वाण को क्लेश क्षय रूप तो मानते हैं परन्तु अचेतन अवस्था नहीं मानते। वे भगवान् का धर्मकाय स्वीकार करते हैं और निर्वाण को एक अभावात्मक स्थिति स्वीकार करते हैं। इस प्रकार हीनयान की ये दोनों शाखायें—वैभाषिक और सौत्रान्तिक-निर्वाण को नितान्त अभावात्मक मानती हैं।^२ निर्वाण-दर्शन के विकास का यह चतुर्थ चरण है।

महायानी परम्परा में निर्वाण का कुछ और विकास हुआ। हीनयान दर्शन में मात्र पुद्गलनैरात्म्य की कल्पना थी जिसने क्लेशावरण का उच्छेद होना है पर महायान दर्शन में उसके अतिरिक्त धर्मनैरात्म्य की भी कल्पना की गई जिसके ज्ञान से ज्ञेयावरण दूर होता है। सत्काय दृष्टि (आत्मदृष्टि) राग-द्वेष का कारण है^३ अतः उसे दूर करने के लिए पुद्गलनैरात्म्य की भावना आवश्यक है। तथा सर्वज्ञता की प्राप्ति के लिए ज्ञेयावरण को दूर करना अपेक्षित है जो शून्यता ज्ञान (धर्मनैरात्म्य) से सम्भव है। दोनों आवरणों के दूर होने से ही सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है। यह निर्वाण शब्दतः अनिर्वचनीय है। कल्पना का अपनयन हो जाने पर ही निर्वाण प्रप्य है। महायान में बुद्ध का धर्मकाय स्वीकार किया गया और आलस्य जीवन का धर्म लक्ष्य अर्हत् प्राप्ति न मानकर बुद्धत्व प्राप्ति स्वीकार किया गया। योगाचार बाह्य जगत् का आभास मात्र

१. द्रव्यसत् प्रतिसंख्याननिरोधः—सत्यचतुष्टयनिर्देशनिर्दिष्टत्वात् मार्गसत्यवत् इति वैभाषिकः—अभिधर्मकोश, व्याख्या, पृ० १७।

२. सत्त्वकायदृष्टि प्रभवानलेशान्, क्लेशांश्च बोधांश्च चित्तं विपश्यन् ।
आत्मानमस्या विषमञ्च बुद्ध्वा योगी करोत्पात्म निबोधमेव ॥

भाष्यनिकायसार ६.१२०, मा० बुद्धि, पृ० ३४०

मानकर वस्तुसत्ता का प्रतिरोध करता है वह एक आत्मविज्ञान को मानता है जो सर्वधर्मों में जीवत् सांख्यिक कारण रूप से आधीन रहता है। उसे विपाक विज्ञान भी कहते हैं। वह ज्ञेय पदार्थों का भाव्य है। आचार्य नरेन्द्रदेव के शब्दों में आत्मविज्ञान का वही स्थान है जो आत्मा और जीवितेन्द्रिय दोनों का मिलकर ग्रन्थ धारों में है।^१ इसे हम निर्वाण के स्वरूप के विकास का पञ्चम चरण कह सकते हैं।

हीनयान और महायान दर्शन में निर्वाण के स्वरूप में कुछ सामान्य विशेषताएँ दृष्टिगोचर होती हैं और कुछ विशिष्ट विशेषताएँ। सामान्य विशेषताएँ इस प्रकार हैं—

१. निर्वाण निरुपपन्न और अनिर्वचनीय है। असंस्कृत धर्म होने के कारण वह उत्पाद, विनाश एवं परिवर्तन से दूर है।
 २. निर्वाण स्वसंवेद्य है।
 ३. अष्टाङ्गिक मार्ग का परिपालन निर्वाण-प्राप्ति का साधन है।
 ४. व्यक्तित्व का सर्वथा निरोध होता है।
 ५. अर्हत् निर्वाण निम्न कोटि का है और बुद्ध का ज्ञान तथा शक्ति लोकोत्तर है।
 ६. त्रिकालवर्ती बुद्धों के लिए यह एक और समान है।
- दोनों दर्शनों में सम्मत निर्वाण के स्वरूप की तुलनात्मक विशेषताओं की दृष्टि से उनका विचार वैमिश्र्य इस प्रकार देखा जा सकता है—

हीनयान	महायान
१. बहुधर्मवादी	१. अद्वयवादी
२. संस्कृत धर्म वस्तु-सत् हैं।	२. धर्म संस्कृत (परापेक्ष) होने के कारण स्वभावशून्य हैं।
३. राशि अवयवी प्रकृति सत् हैं और केवल धर्म वस्तु है।	३. धर्म शून्य है और केवल धर्मता (धर्मकाय) वस्तु सत् है।
४. पुद्गल नैरात्म्य है। केवल संस्कार सहस्र है।	४. धर्मनैरात्म्य है और धर्मकाय है।
५. धर्म संस्कृत एवं असंस्कृत में विभक्त हैं और दोनों वस्तु सत् हैं।	५. वस्तु सत् कोई नहीं। दोनों शून्यता के आधीन हैं।

३. संस्कृत वस्तु प्रतीत्य समुत्पन्न है ।

७. प्रतीत्यसमुत्पादभाव

८. परिनिर्मुक्त तथागत नित्य श्रीर अभ्येतन वस्तु है ।

९. निर्वाण सत्त्व, नित्य, दुःखाभाव तथा पवित्र है ।

१०. निर्वाण प्राप्त (उपलब्ध) है ।

११. निर्वाण लोकोत्तर दशा है ।

१२. विमुक्ति काय प्राप्त करते हैं ।

१३. सोपधिशेष (प्रति संख्या-निरोध) और निक्षपधिशेष (अप्रति-संख्यानिरोध) ये दो रूप हैं ।

१४. निर्वाण श्रीर संसार में धर्म-समता नहीं ।

१५. पदार्थ सत् है ।

१६. क्लेशावरण से ही निर्वाण मिलता है ।

६. निरपेक्षही वस्तु है, अप्रापेक्ष नहीं

७. क्षुण्यता धर्म सत्त्वानार्थक है ।

८. तथागत स्वभावतः नहीं, धर्मतः है ।

९. सुखात्मक तथा अनिर्वचनीय है ।

१०. निर्वाण अप्राप्त (अनुपलब्ध) है ।

११. निर्वाण लोकीत्तरतमदशा है ।

१२. धर्म काय श्रीर सर्वज्ञत्व प्राप्त करते हैं ।

१३. इनके अतिरिक्त प्रकृतिशुद्ध श्रीर अप्रसिद्धित ये निर्वाण के दो भेद श्रीर हैं ।

१४. निर्वाण श्रीरसंसार में धर्म समता है ।

१५. पदार्थ का प्रपञ्च मायिक तथा मिथ्या है ।

१६. निर्वाण के लिए क्लेशावरण तथा ज्ञेयावरण दोनों से मुक्त होना अपेक्षित है ।

क्षुण्यवाद के संस्थापक आचार्य नागाजुन ने निर्वाण को न भाव माना, न अभाव श्रीर न भाव-अभाव । उन्होंने उसे अप्रवृत्तिभाव स्वीकार किया है । निर्वाण को भाव मानने पर उसका जरूर-भरण, संस्कृतत्व तथा हेतु-प्रतीत्यजन्य मानना पड़ेगा परन्तु निर्वाण में ये विशेषताएँ नहीं हैं । अभाव

यदि मानते हैं तो उसे अनित्य मानना होगा। यदि उच्य है तो संस्कारों का आत्मबोध तथा उनका नाश दोनों की ही निर्वाण कहा जाता है।

आर्यदेव और चन्द्रकोटि ने भी निर्वाण को अभावात्मक माना है। उन्होंने कहा है कि जैसे दुःख, दुःख समुदय, और दुःखनिरोध ये तीनों आर्यसत्य हैं वैसे ही क्लेशक्षय सक्षण स्वरूप मोक्ष नहीं है। क्योंकि उससे कुछ भी लाभ नहीं। बन्ध्य और मोक्ष इन दोनों का भी अवयव स्वभाव नहीं मिलता यदि इसका कुछ उपयोग मान भी लिया तो उससे अनुमित सत्य ही होगा और यह है नहीं। अतएव इसका सद्भाव नहीं है।

“समस्त स्कन्धों का नाश, जन्म-मरण का अय, विराम, निरोध निर्वाण है।” इस प्रकार के आगम प्रमाण से निर्वाण में स्कन्ध सर्वथा नहीं होते। पुद्गल भी नहीं होता। यदि निर्वाण में स्कन्ध होते तो पुद्गल भी होता। तब उनके होने पर निर्वाण की प्राप्ति में सूत्र-विरोध होगा और निर्वाण संसार से बाहर नहीं होगा। इस कारण उस निर्वाण में निर्वाणभूत कुछ भी नहीं मिलता। इसलिए कहा है—‘यत्र दृष्टं हि निर्वाणं निर्वाणं तत्र किं भवेत्।’ यहाँ निर्वाण को न आशय माना गया और न आशय। निराशय आशय के अभाव से निर्वाण का अभाव सिद्ध हो जाता है।

मुक्त अवस्था में ज्ञान के अस्तित्व की कल्पना करना भी निरर्थक है। भव-हीन व्यक्ति के लिए ज्ञान के सद्भाव का कोई तात्पर्य नहीं। वह कोई भी पदार्थ प्रकृति तरह से अनुभूति में नहीं ला पाता। क्योंकि उसके हेतुफलात्मक सारे विकार समूह प्रशान्त हो चुके। इसलिए मुक्त आत्मा में मोक्ष ज्ञान युक्त नहीं।

मुक्तावस्था में आत्मा का भी अस्तित्व नहीं, अन्वया आत्माभिज्ञ ज्ञान-शक्ति का भी अस्तित्व स्वीकार करना पड़ेगा और ज्ञानशक्ति ज्ञान सत्ता रूप है। आत्मा के अभाव में ज्ञान शक्ति निराश्रित हो जाती है। ज्ञान शक्ति निराश्रित हो जाने से भव भावना भी निवृत्त हो जाती है।^१ बौद्ध दर्शन में निर्वाण का यह विशेष स्वरूप है। इसे हम निर्वाण के विकास का अष्ट चरण कह सकते हैं।

८. ईश्वर-कल्पना

दार्शनिक क्षेत्र में ईश्वरका स्वरूप आद्य भी विवाद-ग्रस्त प्रश्नके रूपमें अङ्कित है। सृष्टिके प्रारम्भ से ही दार्शनिकों ने प्रस्तुत प्रश्न को अपने ढंग से सुलझाने का प्रयत्न किया है। ये प्रयत्न स्थूल रूपसे दो श्रेणियोंमें विभाजित किये जा सकते हैं—अमण प्रयत्न और अमणोत्तर प्रयत्न। अमण संस्कृति के आचार्यों ने ईश्वर को ईश्वर रूपमें न मानकर उसे पञ्चप्रवर्णक के रूप में स्वीकार किया है। ईश्वर का कार्य यहाँ स्वयंकृत कर्म करते हैं। अमणोत्तर संस्कृति में ईश्वर को सृष्टिकर्ता-हर्ता और सायही सुखदुःखदाता के रूप में भङ्गीकार किया गया है। बौद्धधर्म-दर्शन अमण संस्कृति की अन्यतम शाखा है। उसमें ईश्वरवाद को कम्मव.द के रूप में उपस्थित किया गया है।

१ ईश्वर-कल्पना की उत्पत्ति—पश्चिमुत्त में ईश्वर निर्माणवाद का खण्डन करते हुए भगवान् बुद्ध ने ईश्वर-कल्पना की उत्पत्ति बतायी है—

बहुत समय के बाद इस लोक का प्रलय होता है। प्रलयके बाद आभास्वर ब्रह्मलोकवासी वहाँ दीर्घकाल तक रहते हैं। तदनन्तर पुनः प्रलय होता है और एक क्षण (सुप्ति) ब्रह्म विमान प्रकट होता है। आभास्वर ब्रह्मलोक से कोई प्राणी आयु अथवा पुरय-अय हो जाने के कारण व्युत् होकर ब्रह्मविमान में उत्पन्न होता है। कुछ समय बाद दूसरे प्राणी भी इसी प्रकार वहाँ उत्पन्न हो जाते हैं। जो प्राणी वहाँ सर्वप्रथम उत्पन्न होता है उसके मनमें यह विचार आता है—मैं ब्रह्मा, महाब्रह्मा, अभिभू, अनभिभूत, सर्वज्ञ, वशवर्ती, ईश्वर, कर्ता, निर्माता, श्रेष्ठ, स्वामी और भूत तथा भविष्य मे उत्पन्न होने वाले प्राणियों का पिता हूँ। मैंने ही इन प्राणियों को उत्पन्न किया है। मेरे ही मन में सर्व प्रथम यह विचार आया या अहो, दूसरे प्राणी यहाँ आवें। अतः मेरे ही मनसे उत्पन्न होकर ये प्राणी यहाँ उत्पन्न हुए हैं। और जो प्राणी पीछे उत्पन्न हुए उनके भी मनमें यह विचार उत्पन्न होता है कि यह ईश्वर कर्ता, पिता, ब्रह्मा, महाब्रह्मा है, इसने ही हम लोगों को उत्पन्न किया है।

जो प्राणी पहले उत्पन्न होता है वह अधिक आयुवान् और अधिक सम्मानित होता है। और जो पश्चात् उत्पन्न होता है वह अल्पायुवान् और अपेक्षाकृत कम सम्मानित होता है। यही कारण है कि पश्चात् उत्पन्न होने वाला प्राणी उस काया को छोड़कर इस लोक में जाता है। यहाँ आकर प्रवर्जित हो जाता

हैं। और जिस समाधि प्राप्त करने पर अपने समस्तचित्तचित्त में आत्मस्वरूप करता है—वो यह ब्रह्मा है। जिस ब्रह्मा ने हमें उत्पन्न किया है वह भूत भ्रुव और साक्षर, निर्विकार है तथा जो हम लोग उस ब्रह्मा द्वारा उत्पन्न किं गये हैं, अनित्य-अध्रुव, अल्पायु और वरणाश्रय है।

यो सो सो भवं ब्रह्मा महामह्यं०, येन मयं जीता ब्रम्हना निम्मिता, तं निम्बी बुवो सस्सतो अधिपरिणामवम्भो सस्सतिसमं तवेव ठस्सति, ये पन भगवद्ब्रह्मा, तेन जीता। ब्रम्हना निम्मिता, ते मयं अनिम्बा, अद्भुता, अल्पायुका चवनवम्मा तवता भागता ति।^१

बासठ मिथ्यावादिग्रन्थों के प्रसंग में भगवान् बुद्ध ने आत्मा की लोक को प्रशस्तः अनित्य माननेवाले इस सिद्धान्त को एकवत्सस्सत्तावाद कहा है।^२ वहां पर भी लगभग इन्हीं शब्दों में ईश्वर की उत्पत्ति का कथन किया गया है। इस कथन से निष्कर्ष निकलता है कि भगवान् बुद्ध की दृष्टि से ईश्वर की सत्ता मानसिक सत्ता है। यद्यपि उसका सृष्टिकर्ता के रूप में कोई अस्तित्व नहीं है।

२. ईश्वर का स्वरूप अवक्तव्य है—प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन में ईश्वर का स्वरूप अधिक स्पष्ट नहीं हो सका। उसने बोझा-बहुत अवक्तव्य का स्थान ले लिया है। मूल सकुलदायी सुत्तन्त में उदायी लोक के पूर्वान्त विषय में अपने आचार्य के विचार भगवान् बुद्ध के समक्ष उपस्थित करता है—जिस वर्ण से प्रणीततर दूसरा वर्ण नहीं, वह परम वर्ण है—यस्मा अन्ते, वरणा पञ्चो वरणो उत्तरितरो वा पणीतसरो वा नत्थि सो परमो वरणो ति। भगवान् से “वह कौन-सा वर्ण है जिससे प्रणीततर वर्ण दूसरा नहीं” उदायी ने अपना पूर्व कथन ही दुहराया। भगवान् ने तब कहा—तुम कितना ही प्रयत्न करो, उस वर्ण को, नहीं बतला सकते—तं व वरणं न पञ्चोपेसि।^३

यहां जो परमवर्ण कहा है और जिसके स्वरूप का वर्णन सामर्थ्य के बाहर समझा गया है वह ईश्वर के अतिरिक्त और क्या हो सकता है। इससे लभता है भगवान् बुद्ध ने ईश्वर का स्वरूप भी अवक्तव्य मानने का संकेत किया है, यद्यपि अध्यावृत्त प्रश्नों में इसका कोई स्थान नहीं है।

१. बही ३, १, ८, ३६-४०

२. बही १, ३, ३८

३. अज्झम. २, २६, ३

ईश्वर का स्वरूप अन्धधेखी के समान है—वस्तुतः ईश्वर का यथार्थ स्वरूप कोई जान नहीं सका। परम्परा से जिसे हमने ईश्वर की गद्दीपर बसौम कर दिया, उसी को ईश्वर मानते चले-आये। प्रत्यक्ष वर्णन किसी ने नहीं किया। भगवान् बुद्ध इसलिये पूछते हैं—वसिष्ठ, त्रैविद्य ब्रह्मणों में क्या एक भी ब्राह्मण है जिसने ब्रह्म का स्वयं साक्षात्कार किया हो—“किं पुन वासेट्ठ, नसिंघ कोचि तेविज्जानं ब्राह्मणान एको ब्राह्मणो पि येन ब्रह्मा सम्मिच्छदिट्ठो !” ब्रह्मयीका उत्तर नकारात्मक होता है। बुद्ध पुनः प्रश्न करते हैं—वसिष्ठ, क्या त्रैविद्य ब्राह्मणों के पूर्वज मन्त्रकर्ता, और मन्त्रप्रवक्ता ऋषि ये जिनके कि मीत, प्रोक्त, समीहित पुराने मन्त्र को आजकल त्रैविद्य ब्राह्मण अनुगान-अनुभाषण करते हैं, माधित का अनुभाषण करते हैं, वाच्य का अनुवाचन करते हैं, जैसे कि अट्टक, वामक, वामदेव, विश्वामित्र, धर्मदत्त, अंगिरा, भारद्वाज, वसिष्ठ, कश्यप, ऋगु। उन्होंने भी क्या यह स्वीकार किया है—जहाँ ब्रह्मा है, जिसके साथ ब्रह्मा है, जिस विषय में ब्रह्मा है, हम उसे जानते हैं, हम उसे देखते हैं ? बुद्ध ने इसका निष्कर्ष निकालकर कहा कि त्रैविद्य ब्राह्मणों में एक भी ऐसा ब्राह्मण नहीं जिसने ब्रह्म का साक्षात्कार किया हो। इति किर वासेट्ठ, नसिंघ कोचि तेविज्जानं ब्रह्मणान एको ब्राह्मणो पि येन ब्रह्मा सम्मिच्छदिट्ठो। जिसन जिनका स्वयम् साक्षात्कार न किया हो भगवा कोई भी उसे नहीं पा सका हो उसके अस्तित्व को प्रामाणिक कैसे माना जा सकता है !

इस प्रकार बुद्ध ने त्रैविद्य ब्राह्मणों के कथन को अप्रामाणिक बोलितकर ईश्वर एवं ईश्वर द्वारा प्रवेक्षित वेद को अमान्य किया है। वे ईश्वर मानने वालों की परम्परा को अन्ध धेखी के समान समझते हैं। जैसे अन्धों की पंक्ति एक दूसरे से सम्पर्क रहती है पहले वाला भी नहीं देखता, बीच वाला भी नहीं देखता और पीछे वाला भी नहीं देखता। उसी प्रकार ईश्वरवादी भी अदृष्ट स्वभावी ईश्वर का अस्तित्व साक्षात्कार किये बिना ही परम्परावशात् स्वीकार करते हैं। बौद्ध वर्णन में ईश्वर कल्पना का यह प्रारम्भिक रूप रहा होगा।

सुख, दुःख आदि ईश्वरकर्तृक नहीं—तित्थायतन सुत्त में भगवान् बुद्ध ने ईश्वर के प्रति कुछ और सुलभे हुए विचार प्रस्तुत किये हैं। वहाँ वे कहते हैं कि सुख दुःख आदि ईश्वरकर्तृक नहीं हो सकते अन्यथा प्राणवित्प्रात, अदिन्नादान, अन्नहृत्तर्प, सुसावाह, पिप्पुनवाचा, पत्थवाचा, आदि सभी को ईश्वरकर्तृक मानना पड़ेगा। और इन सबको ईश्वरकर्तृक मानना एक झल हो

हीन । यह हीन-कर्मस्थ बना देता ।

तब, भिक्षवे, मे से समस्त प्राणियों एवं प्राणियों एवं विद्विष्टों में कि
 कार्यं पुरिसपुण्यलो पटिब्बेदेति सुखं वा दुःखं वा अनुपपन्नसुखं वा पुण्यं वा
 इत्सर निम्मानहेतु त्थाह एवं ववासि-तेना हायस्सन्तो पायातिपासिन्तो इत्सर
 निम्मानहेतु इत्सरनिम्मानं खो पन भिक्षवे, सादतो मच्छगच्छत न होति ज्ञानो
 वा वापामो वा इदं वा करणीयं इदं वा अकरणीयं ति । इति करणीया-
 करणीये खो पन सच्चजो वेततो अनुपपन्नमिमाने पुटुस्सतीनं विहरतं न होति
 पण्वतं महघम्मको समणवाहो ।^१

कर्मवाद और ईश्वर-कल्पना—कर्म वाद बौद्ध धर्म की विशेषता है ।
 जिस कर्म का भगवान् न गृहकारक माना है (गृहकारक विद्विष्टोति पुन मेहं न
 काहति)^२ उसे ही सुख-दुःख का कारण भी स्वीकार किया है । संसारमें
 गरीबी और भयभीती के बीच जो खाई बनी हुई है ऊँच-नीच दरिद्र-
 जनबान, मे जो दो किनारे निर्मित हैं उन सभोंका मूल कारण हमारे कर्म
 हैं ।^३ इसीलिये माणवक को भगवान् ने कहा था कि प्राणी कर्मस्वक है,
 कर्मदायाद, कर्मधीनि, कर्मबन्धु और कर्मप्रतिस्तरण हैं—

कम्मस्सका माणव सत्ता कम्मदायादा कम्मधीनी कम्मबन्धु कम्मप्रतिस्तरणा,
 वम्मं सत्ते विभजति यदिदं हीन-वर्णात्तताया' ति ।^४

जहाँ प्राणियों को कर्मदायाद और कम्मदायाद बनने के लिये कहा गया
 है वही यह भी कहा है कि संभारकरी भगवत् अनुद्वेगे परिभ्रमण करानेवाला
 प्रतीत्यनमुत्पाद भी कर्मस्वक ही है । कर्मसे विपाक (फल) उत्पन्न होता है
 और विपाक कर्म से उत्पन्न होता है । कर्मसे पुनर्जन्म होता है और वही
 भव-भ्रमण कराने में कारण है ।

कम्मा विपाका वत्तन्ति विपाको कम्मसम्मवो ।

कम्मा पुनस्सवो होति एवं लोको पवत्तती ॥^५

कर्म को संसारका कारण स्वीकार करने पर ईश्वरकी सृष्टिकर्ता-हृता अथवा
 सुख दुःखदि के दाता रूपमें माननेकी आवश्यकता नहीं रह जाती इसलिये
 भगवान् ने स्वर्गका न सर्वज्ञ माना है^६ और न ईश्वर । उन्होंने तो अपने

१ अङ्गुत्तरनिकाय, भाग १, ३, ७, १.

२ धम्मपद ११, ६

३ मज्झिमनिकाय, बूलकम्मविभंग-पुत्तन्त.

४ वही

५ विमङ्ग, पृष्ठ ४२६.

६, मज्झिमनिकाय, सेवियवज्जसोत्त ।

आपकी पञ्चप्रदत्तक अवस्था दीपक के रूपमें स्वीकार किया है। बाकी परिश्रम ही आशी को स्वयमेव करना पड़ेगा। स्वयंकृत परिश्रमके बिना और कोई तागक नहीं हो सकता। १” अस्त दीपो भव” भी इसीलिये कहा गया है।

यहाँ यह दृष्टव्य है कि बौद्धदर्शन में सभी दुःखों का कारण पूर्व कर्म नहीं माना गया। कुछ लौकिक कारण भी होते हैं जिनसे दुःख-प्राप्ति होती है। नागसेन ने दुःख के आठ कारण बताये हैं—वात, पित्त, कफ, संनिपात, ऋतु परिणाम, विषमाहार, उपक्रम और कर्म विपाक। वात का प्रकोप वस कारणों से होता है—भर्त्सी, गर्मी, भूख, प्यास, अति भोजन, बहुत देर तक खड़े रहना, अधिक श्रम करना और दौड़ना। कर्म फल से भी वात होता है। पर वात के उत्पन्न नौ कारण इहलौकिक हैं। उनसे पूर्वजन्म का कोई सम्बन्ध नहीं। इसी लिए नागसेन ने कहा—न सज्जा वेदना कम्मविपाकज्जा अप्पं कम्म-विपाकजं, बहुतरं भवसेसं। सयुत्त निकाय में भी कहा गया है—ये ते समण ब्राह्मणा एव वादिनो य किं चार्यं पुरिसपुग्गलो पटिसंवेदेत सुखं वा दुक्खं वा अदुक्खमसुखं वा सज्जा तं पुब्बकतहेतुहं। यं सारं तं अतिषावन्ति तस्मा तेमं समणब्राह्मणानं मिच्छाति वदामि।^१ इसके बावजूद कर्म को संसार का कारण तो माना ही गया है। इस मान्यता से किसी को विरोध नहीं। कर्मवाद की यह नयी व्याख्या है। बौद्ध दर्शन में ईश्वर कल्पना के विकास का यह तृतीय चरण है।

प्रतीत्य समुत्पाद और ईश्वर कल्पना—प्रतीत्यसमुत्पाद अर्थात् हेतु प्रत्यय सापेक्षता भव भ्रमण करने के कारणों की अत्यन्त स्पष्ट रूप से प्रस्तुत करने का साधन है। परन्तु सून्यवाद तक आते-आते बौद्ध दर्शन ने पदार्थों की सृष्टि में इस नियम को मिथ्या कह दिया। नागार्जुन इस मत के प्रस्थापक आचार्य कहे जा सकते हैं। उनके अनुसार उत्पन्न—नष्ट होने वाले पदार्थों में कार्यकारण भाव की स्थापना करना संभव नहीं है। वस्तुतः कहीं कोई पदार्थ न स्वतः उत्पन्न होता है, न पततः (दूमेरे से), न स्वतः और अहेतु से उत्पन्न होता है। इसे हम अजातिवाद कह सकते हैं।

न स्वतां, नापि परतो, न दृश्यां, नाप्य हेतुतः ।

उत्तरमा आतु विद्वान्ते मावः। क्वचन केचन ॥^२

शान्तिदेव ने ईश्वरवाद की आलोचना करते हुए बौद्धेतर दर्शनिकों के मन्त्रियों का खण्डन किया है। नैयायिकों के अनुसार जगत् का कारण ईश्वर

१. सुद्धेहि किञ्चं आसप्पं अक्खतातारो तत्तायता । धम्मपद २०. ४.

२. मिलिन्दपञ्च, पृ-१३५-६

३. आध्यात्मिक कारिका, १.१.

है। पर प्रश्न है कि यह ईश्वर है क्या ? यदि पृथ्वी आदि महाभूत ईश्वर हैं तो ईश्वर के स्वरूप पर महाभूतों की ही ईश्वर क्यों नहीं मानते ? महाभूत ईश्वर हो नहीं सकते क्योंकि महाभूत अनेक अनित्य, अचेतन, अदेवता, लब्ध और अलुब्ध रूप हैं जबकि ईश्वर एक, नित्य, चेतन, देवता, अलब्ध और लुब्ध रूप है। फिर ईश्वर किसकी सृष्टि करना चाहता है ? यदि, आत्मा की सृष्टि करना चाहता है तो यह ठीक नहीं क्योंकि आत्मा और ईश्वर दोनों नित्य हैं। नित्य ईश्वर द्वारा नित्य आत्मा की सृष्टि करना तर्क संगत नहीं। पृथ्वी आदि का स्वरूप नैसर्गिक वर्णन में नित्य माना जाता है। ज्ञान ज्ञेय से उत्पन्न होता है और अनादि है। आदिमात्र सुख-दुःख कर्म ने उत्पन्न होते हैं। तब सृष्टि के लिए ईश्वर का क्या किया ? यदि सृष्टि करने के लिए किसी अन्य व्यक्ति अथवा सामग्री की अपेक्षा है तो फिर उसे ईश्वर नहीं कहा जा सकता। यदि ईश्वर बिना इच्छा से सृष्टि करता है तो वह पराधीन है और अपनी इच्छा से करता है तो इच्छाधीन है। इसी प्रसंग में आन्तिदेव ने श्रीकाशकों और सांख्यो के सिद्धान्तों की भी आलोचना की है।^१

अजातिवाद के प्रतिपक्षी नैकान्यवादी मर्वास्तिवादियों के अनुसार पदार्थ हेतु-प्रत्यय द्वारा अनागत से वर्तमान में और वर्तमान से अतीत में बना जाता है। काल-परिवर्तन का नाम ही उत्पाद, स्थिति और भग है। वस्तुतः पदार्थ की सत्ता रहती है। वह परमार्थ सत् ही है।^२ यह मर्वास्तिवादी सिद्धान्त ईश्वर कल्पना के विकास का अनुरोध करता है।

परन्तु शून्यवाद की दृष्टि में यह मन ठीक नहीं क्योंकि पदार्थ किसी दूसरी जगह से न आता है, न ठहरता है, और न कहीं अन्यत्र बसा जाता है। जिसे परमार्थ सत् कहा गया है वह वस्तुतः माया और भ्रम है। यही शून्यवाद है।^३ ईश्वर कल्पना के विकास में शून्यवाद के इन सिद्धान्तों को हम पृच्छसम्बन्ध के रूप में नियोजित कर सकते हैं।

त्रिपिटक के ईश्वर सम्बन्धी इस मन्तव्यको मर्वास्तिवादी और महायानी आचार्यों ने बौद्ध संस्कृत दार्शनिक साहित्य में अधिक विकसित और गंभीरता से प्रस्तुत किया है। वसुबन्धुने अभिघर्मकोश^४ और स्फुटार्थ में^५, आन्तिदेवने बाधि-

१. बोधिज्यायितार, ६, ११७-१४३.

२. अभिघर्म कोश, ५-२५-६;

४. अभिघर्मकोश-५, =.

३. बोधिज्यायितार, ६-१४३-१५२

५. स्फुटार्थ, पुष्ठ ४४५-६

वर्णवितारणे^१ और शाश्वतित ने सत्त्वसंग्रहमें^२ जमीर तक उपस्थित कर ईश्वर का सृष्टिकर्तृत्व और शुद्ध - शुद्ध-वास्तव्य कर्म का अपूर्व व्यवहार किया है ।

इसके अतिरिक्त ईश्वरवाद के व्यवहार में बौद्ध ग्रन्थों के निम्नलिखित कुछ और प्रबल तर्क उद्धरणिय हैं ।^३

१. पृथ्वी आदि कर्म बट की तरह किसी बुद्धिमान् कर्ता के द्वारा निर्मित हैं, यह ठीक नहीं । क्योंकि समस्त जगत् का कर्ता सर्वज्ञ, विषय-ज्ञान-इच्छा-प्रयत्नवाला, अक्षरीरी, बुद्धिमान् माना जाता है, पर वस्तुओं का कर्ता अल्पज्ञ और अक्षरीरी होता है । प्राचीन महल आदि के कर्ता का स्मरण तो होता है परन्तु पृथ्वी आदि का नहीं । वस्तुतः समस्त जगत् तो कारण सामग्री से स्वतः उत्पन्न होता है ।

२. ईश्वर तो अत्यन्त व्याकु और परोपकारी माना जाता है । यदि वह जगत् का कर्ता होता तो दुःखदायक शरीरादि की रचना नहीं करता । कर्म-अव्यय से उसके वे कर्म माने जायें तो ईश्वर-व्यवसाय से ही क्या लाभ ?

३. ईश्वर का सम्भाव किसी प्रमाण से भी सिद्ध नहीं । ज्ञानादि की प्रतीति नित्यता रूप से भी कहीं भी नहीं होती । ज्ञानादि को शरीर के द्वारा ही सम्पाद्य माना जाता है ।

भारतीय वर्णनों में न्याय-वैशेषिक और वेदान्ती ईश्वरवादियों में प्रमुख हैं । तथा सांख्य, जैन, बौद्ध और चार्वाक ईश्वरवाद के विरोधी हैं । पक्ष और प्रतिपक्ष में इनके तर्क जगज्जग समान दिखाई देने हैं ।

बौद्धदर्शन के उक्त तर्क जैन दर्शन के बहुत समीप हैं । यद्यपि जैन दर्शन ने ईश्वर के सृष्टि कर्तृत्व आदि रूपों के व्यवहार में और भी तीखे और गहन तर्कों का उपयोग किया है परन्तु दोनों का लक्ष्य एक होने के कारण चिन्तन में समानता दिखाई देती है । व्यक्तित्व के विकास के लिए यह आवश्यक भी था ।

१. बोधिवर्णवितार, ६, ११७-१५५

२. सत्त्वसंग्रह, ईश्वरपरीक्षा ७२-८७ पुरुष परीक्षा १५५, १६०.

३. न्या. कृ. अ. पृ. ६७ आदि; प्रमेयक. या पृ. २६५ आदि । न्या-भा-ता-टी; पृ. ५६८ आदि; जैन न्याय पृ. १७७-१८८.

६ त्रिकायवाद

त्रिकायवाद बौद्ध दर्शन का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है। स्वविरवादी चारवारा के अनुसार मंगलाद् बुद्ध पूर्णतः मानव थे। उनमें मानवीय हीन-त्वं भी थी। सनैः सनैः उनके व्यक्तित्व एवं कृतित्व को मानवोत्तरीय बताया गया। त्रिकायवाद इसी का दिग्दर्शक है।

पालि साहित्य में बुद्ध के दो कर्मों का उल्लेख मिलता है—रूप काय तथा र्म काय। रूप काय बुद्ध का भौतिक शरीर था तथा र्म काय उनके द्वारा प्रेषित उपदेश की संज्ञा थी। र्म काय का ही विशेष महत्त्व था और उसे वास्तविक काय का स्वरूप प्रदान किया गया।

काय-रूपवाद का विकास महासांख्यिक सम्प्रदाय से प्रारम्भ हुआ। महासांख्यिक प्रजापरमिता महायान का आरम्भिक अंग है। इसमें उक्त कायों का ही विशेष उल्लेख है। जन्म काय में बुद्ध के कृष्ण तथा स्कन्ध रीर गमित है। विज्ञानवादियों ने इसी विचार को विकास कल्पना के प में विकसित किया। उसी स्थूल रूप काय को निर्माण काय तथा सूक्ष्म काय को संयोग काय नाम दिया गया। तर्कालम्बवी सम्प्रदाय में बुद्ध के अस्तित्व को अमरकाल रूप अवश्य प्रदान किया गया परन्तु वहाँ पूर्ण दार्शनिक विकास दिखाई नहीं देता। ललित विस्तर और धर्मिर्भक्तिकोश इसके माण है।

१. रूपकाय—स्वविरवाद में रूपकाय मानवीय व्यक्तित्व से आपूर है। संयुक्त काय में इसी को प्रतिकार्य कहा गया है। तर्कालम्बवी साहित्य में यही अर्थ और महासांख्यिक तथा लीनान्तिक में अनात्म के रूप में निरिच्छ है। अलान्तर में रूपकाय ही निर्माण काय कहा जाने लगा। इसमें बुद्ध का वतार मान उपाय कौशल प्रदर्शन के निमित्त था। वैतुल्यकों की मान्यता कि बुद्ध संसार में जन्म ग्रहण नहीं करते, वे सुचित लोक में निवास करते हैं और अनहित के लिए संसार में आते हैं। प्रातिहार्य प्रदर्शन इस त क.य का वैशिष्ट्य है। अलग के अनुसार शिल्प, जन्म, धर्मिर्भक्ति तथा निर्माण दर्शन और परार्थ सिद्धि निर्माण काय की मुख्य विशेषतायें हैं—

शिल्पजन्मवहाश्रोत्रि सदा निर्माण दर्शनैः ।

बुद्ध निर्माण कायोंऽर्म् महाभायो विमोक्षने ॥ महायान सूत्रा, ६-६४

२. धर्मकाय—धर्मकाय सूत्रतः बुद्ध के उपदेश से सम्बद्ध है। महापरि-
निर्याणसुत्त में कहा गया है कि अ. बुद्ध ने अपने परिनिर्वाण के समय ध्यान-
में कहा कि आत्मत्वं मेरे द्वारा उपरिष्ठ धर्म ही मेरे वाच्य पुनर्जात सास्त्य होगा

(जो जो आनन्द गया धर्मो व धियो व देसितो पञ्चतो सो वो मज्झवयेन सत्ता)^१ । वक्कलि का सन्दर्भ भी इस ग्रन्थ में स्मरणीय है । बुद्ध ने वक्कलि से कहा कि “जो धर्म को देखता है, वह मुझे देखता है, जो मुझे देखता है, वह धर्म को देखता है (जो सो वक्कलि धम्मं पस्सति, सो धं पस्सति, धो धं पस्सति सो धम्मं पस्सति) ।” यही धर्म और बुद्ध की एकाकारता धर्मकाय की विशेषता है ।

धर्म काय की प्राप्ति आश्रय का परिणाम है । इससे चार सम्पत्तियाँ प्राप्त होती हैं—ज्ञान संपत्, ग्रहाणसंपत्, प्रभावसंपत् और रूपकाय संपत् । महायान में धर्म काय को ही वास्तविक काय स्वीकार किया गया है । यह धर्मता प्रतीत्य-समुत्पाद का ज्ञान है भी दुर्ज्ञेय है ।^२ इसलिए इसे अव्यक्तीय और शुद्ध काय कहा गया है । महायान मूलार्थकार में इसका उल्लेख स्वभावाकाय के रूप में किया गया है । इसे सम, सूक्ष्म तथा निर्माणिकाय और नर्मलाकाय का हेतु भी कहा गया है ।^३ धर्मकाय वचन-बगोवर है और उसके निश्चय में प्रज्ञापारमिता भी एक आधारभूत कारण है ।

माध्यमिक (शून्यवादी) परम्परा में संसार की सिद्धि तथागत की सिद्धि पर निर्भर है । चूँकि तथागत निःस्वभाव है अतः संसार भी निःस्वभाव है । इस तरह समूचा जगत् उनकी दृष्टि में निःस्वभाव और मायोपम बन जाता है ।^४

विज्ञानवाद (योगाचार) में शून्यता को ‘वस्तुमान’ माना है, जिसे ‘चित्तविज्ञान’ और ‘आलयविज्ञान’ की संज्ञा दी गई है । यह आलय विज्ञान प्रवृत्ति रूप साधव धर्मों तथा निर्बुद्धि रूप अनाधव धर्मों के कारणों का भण्डार है । यह सब चित्त की प्रतिकृति है । अतः धर्मकाय आलय विज्ञान का अन्धार है । यही तथता, भूततथता, धर्मधातु आदि नामों से भी अभिहित है ।^५

१. वीज. २-३.

२. संयुत निकाय

३. धर्म तो बुद्ध द्रष्टव्या धर्मकाया हि नायकाः ।

धर्मता चाप्य विशेषा न सा शक्या विज्ञानितुम् ॥ जतुःशतक, ३०६

४. शून्यः सूक्ष्मश्च तन्निष्ठः कायः स्वभाविको मतः ।

सौम्यविबुधाहेतु धर्मिणं भोवद्वर्त्तने ॥ ६, ६२.

५. माध्यमिक सूत्र, २२. १६

६. त्रिशिका, ३०, पृ. ४३

संभोगकाय—स्वविराज में मुख्यतः संभोगकाय की कल्पना नहीं मिलती। बुद्ध के श्लोकोत्तरवादी व्यक्तित्व के साथ संभोगकाय की विचार-बारा प्रचल होती जाती है। महायाना साहित्य के प्रायः सभी ग्रन्थ बुद्ध के भास्वर शरीर का विभिन्न प्रकार से वर्णन किया करते हैं। महाकल्पना इसका आकार है। संसारी प्राणियों को अवलोक्य देखकर बोधिसत्व यह प्रतिमान करता है कि जब तक वह मनुष्य संसारियों को मुक्त नहीं कर देता तब तक वह स्वयं मुक्त नहीं होगा। शृङ्खल पर्वत पर बुद्ध का यह संभोगकाय प्रारम्भ हुआ। उनके मलाट से अर्धस्थ किल्लें निकलती हैं बिन्ती धारा जगत् प्रकाशित हो जाता है। अग्निहोत्र ज्ञानिक बुद्धों की यही विशेषता है। पर संभोगकाय बोधिसत्वों का शरीर है और स्वसंभोगकाय बुद्ध से सम्बन्धित है। स्वसंभोग काय में चार प्रकार के ज्ञान होते हैं—अर्थार्थ, समता, प्रत्यवेक्षण और कृत्यानुष्ठान। संभोगकाय बोधिसत्वों का सूक्ष्म शरीर माना गया है।

दार्शनिक दृष्टि से धर्म काय शुभ्रता है। इसे भलवस्तु विज्ञान भी कहा गया है। संभोगकाय धर्म काय का सत्, चित्, भानन्द या कल्याण के रूप में विकास माग है। यही चित्त जब दूषित होकर पुण्य जन के रूप में विकसित होता है तब वह निर्माण काय कहलाता है।^१

१०. बोधिसत्वचर्या

अर्हत् का आदर्श बुद्धत्व अथवा सम्यक् संबोधित्व से पीछे रह गया। बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए बोधिसत्व स्वयं को तथा सारे जगत् को परमार्थ सत्य में प्रतिष्ठित करने का महाकारणिक प्रयत्न करता है। बोधिप्राप्तिकर्मों की प्रवृत्ति, पारमिता की प्राप्ति और बोधिचित्त की उत्पत्ति करता है। तदर्थ वह अनुत्तर पूजा (वन्दना, पूजन, पापक्षेपना, पुण्यानुमादन, अध्येषणा, बोधिचित्तोत्पाद और परिणामना) और निश्चरण-गमन करता है।^२

११. त्रिवान

यान शब्द भारतीय साहित्य में बहुत प्राचीन है। उसका प्रयोग विविध प्रसंगों पर मार्ग और बाह्य के अर्थ में होता रहा है। बौद्ध ग्रंथों में भी इन्हीं अर्थों में वह प्रयुक्त हुआ है। स्थूल रूप से हीनयान और महायान इसके दो भेद हैं। इनकी विशेषताओं में से तीन बातों का उद्भव हुआ—आवकयान, प्रत्येक बुद्धयान और सम्यक्सम्बुद्धयान। आवकयान हीनयान है। आवक का अर्थ उद्देश्य अर्हत् की प्राप्ति करना है। लोकापत्ति, लब्धनागाम,

१. बौद्ध-धर्म-दर्शन, —आचार्य नरेन्द्रदेव, पृ. १२१

२. देखिये बोधिचर्यावृत्तार

अनागामि और अर्हत् के बार भूमियां साधक को बार करनी पड़ती हैं। होवा-विभक्ति उसके हीनयान में कारण है।^१ प्रत्येकमुख वह जो बिना किसी मुख की सहायता के और अणु को उपदेस दिये बिना ही निर्वाण प्राप्त करता है। सम्मत्सम्बुद्धयान अथवा बोधिसत्त्वबोध में बोधिसत्त्व सकल संसार को मुक्त करने के प्रयत्न में रहता है उसे स्वयं की चिन्ता नहीं रहती। शरोन्माद वृत्ति की वह चरम साधना है। उपाधकीकल्प इसका माध्यम है।^२ मार्गों की संख्या यहाँ तीन होते हुए भी उसे मूलतः एक ही माना गया है।^३ अतः महायान को एकत्व और अग्रकाय भी कहा गया है।

१२. आबेष्टिकधर्म

बुद्ध के वैशिष्ट्य को आबेष्टिक कहा जाता है। ऐसे आबेष्टिक धर्म अठारह माने गये हैं—१० बल, ४ वंशारब्ध, ३ स्मृत्युपस्थान एवं महाकल्याण। कालान्तर में महायान में इनकी संख्या १४० तक पहुँच गई—३२ लक्षण, ८० अनुलक्षण, ४ सर्वाकार विशुद्धि, १० बल, ४ वंशारब्ध, ३ स्मृत्युपस्थान, ३ धारक्षण, महाकल्याण, अक्षसम्प्रसीधधर्मता, वासना समुदात, तथा सर्वाकारवरज्जान।^४

१३. भूमियां

भूमियां साधक की आध्यात्मिक जाग्रति की प्रतीक हैं। स्थविरवाद में ऐसी बार भूमियां स्वीकार की गई हैं—सोत्तापत्ति, सकदागामि, अनागामि और अर्हत्। सोत्तापत्ति में साधक भ्रष्टाङ्गिकमार्ग की साधना करता है। इस साधना से यह निश्चित हो जाता है कि साधक सम्बोधि को अवश्य प्राप्त करेगा। इसके लिए उसे भौतिकीय साधन जन्म और ग्रहण करना पड़ेगा। सकदागामि में छः प्रकार के कामावचर-क्लेशों का ग्रहण होता है और मात्र एक बार कामधातु (पृथ्वी) में जन्मग्रहण होव रहता है। अनागामि तीसरी अवस्था है जहाँ साधक नौ प्रकार के क्लेशों को दूर करता है और कामधातु में पुनः उत्पन्न नहीं होता। अतुल्य और अन्तिम अवस्था है अर्हदानस्वा की प्राप्ति। इस अवस्था में साधक समस्त आशयों का जय कर लेता है।

उत्तरकाल में महायान दर्शन में दस भूमियां स्वीकार की गईं—प्रमुदित्वा,

१. सद्धर्मपुस्तकरीक, पृ० ३२

२. सद्धर्मपुस्तक पृ० २६३

३. एकं हि यानं द्वितीयं न विच्छते तृतीयं हि त्रैवास्ति कदाचि लोके।

अन्धजुपया पुत्रसोत्तमाया अन्ध-यामनामात्सपदर्शयन्ति ॥ यही २.५४

बीदस्य ज्ञानस्य प्रकाशमार्गं लोके समुत्पद्यति लोकनामः।

एकं हि कार्यं द्वितीयं न विच्छते न हीनयानेन नयन्ति बुद्धाः ॥ पृ० ४६

४. बीदधर्म के विकास का इतिहास, पृ० ३४३

विमला, प्रभाकरी, अविष्मती, सुमुख्या, अमिष्टा, दूरवती, अमला, साधुमती और अमिष्ठा । इन भूमियों में बोधिसत्वधर्मों की अधिकाधिक परिपुष्टि किया जाता है । त्याग, कष्टता, समता आदि इन धर्मों की प्राप्ति, श्रद्धा, मनु, धर्म आदि दस विद्यालयों का विकास, संन्यासों का अन्न, तथा बोधिप्राप्तिकर्मों का विकास होता है । फलतः बोधिसत्व बुद्धत्व प्राप्ति कर लेता है ।

१४. पारमितायें

स्वधिरवाद में पारमितायें को "परमिता" कहा गया है । बोधिसत्व पूर्णत्व प्राप्ति के लिए उनकी संख्या करता है । मूलतः पारमिताओं की संख्या दस मिलती है—दान, शील, नेकचर्या, प्रज्ञा, धीर्य, क्षान्ति, सत्य, अहिंसा, मेधा और उपेक्षा । समूचा बौद्ध साहित्य-पारमिताओं पर आधारित है । महासाधक सम्प्रदाय ने इसे और अधिक महत्व दिया । फलतः महायान ने भी इसे अङ्गीकार कर लिया । वहाँ संख्या कुल छः रह गई—दान, शील, क्षान्ति, धीर्य, ध्यान और प्रज्ञा । इस परम्परा में क्षान्ति विस्तार, दिव्यावदान बोधिसत्ववितार आदि ग्रन्थ आते हैं । महायान में ही एक और अन्य परम्परा मिलती है । वहाँ उक्त छः पारमिताओं के साथ उपायकीलस्य, प्रणिधान, बल और ज्ञान जोड़कर दस की संख्या भी पूरी कर दी गई है । इस परम्परा ने दशभूमिकसूत्र आदि ग्रंथ आते हैं । पारमिता-वांति पुण्यसंग्रह का परिणाम बताया गया है ।

परिवर्त ५

बौद्ध दर्शन के प्रमुख सम्प्रदाय और उनके सिद्धान्त

१-वैभाषिक (सर्वास्तिवादी) दर्शन

साधारणतः बौद्ध दर्शन की चार शाखायें हैं—वैभाषिक और सौत्रान्तिक, तथा माध्यमिक और विज्ञानवाद। इनमें प्रथम दो हीनयानी दर्शन हैं और शेष दो महायान से सम्बद्ध हैं। कनिष्क कालीन (७८ ई०) यह वैभाषिक ग्रन्थवा सर्वास्तिवाद सम्प्रदाय नैकात्यवादी और आभिधानिक के नामों से भी जाना जाता है। यह सिद्धान्त अतीत, अनागत, प्रत्युत्पन्न, आकाश, प्राणसंख्या, निरोध, अप्रतिसंख्याननिरोध आदि के अस्तित्व को स्वीकार करता है। इसके चार भेद हैं—भावान्यायिक, लक्षणान्यायिक, और अवस्थान्यायिक। इनके क्रमशः चार प्रधान आचार्य हैं—अश्वत्थ धर्मत्रात, बोधक, वसुमित्र, एवं बुद्धदेव।

अश्वन्त धर्मत्रात अतीत, प्रत्युत्पन्न तथा अनागत कालवर्ती एक ही पदार्थ में भावों की विविधता के साथ मूल भाव को अपरिवर्तनीय मानते हैं। बोधक एक ही धर्म में तीनों कालों के लक्षणों का स्थायित्व मानते हैं। वसुमित्र अवस्था अथवा कर्म के आधार पर तीनों कालों में विभेद स्थापित करते हैं तथा बुद्धदेव एक ही समय में तीनों कालों की प्रस्तुति निवारित करते हैं। इन सिद्धान्तों में बुद्धदेव का मत वैभाषिकों में विशेष लोकप्रिय हुआ।

धर्म—धर्म का तात्पर्य है—भाव, सत् अथवा वस्तु। वैभाषिकों ने धर्म के अस्तित्व को स्वीकार किया है। इसीलिए वे सर्वास्तिवादी कहलाये। उनके मत में सभी धर्मों की सत्ता यद्यपि पृथक् है परन्तु उनके संघात से जगत् के निर्माण की कल्पना की गई है। धर्म की सूक्ष्मतम व्याख्या निम्नलिखित अमिद्ध पद्य में दृष्टव्य है—

ये धर्मा हेतुमत्वा हेतुं तर्था तथागती स्मर्यते ।

अथदम्भो निरोधो धर्मवादी महा-मूढः ॥

अर्थात् प्रत्येक धर्म प्रतीत्य समुत्पन्न होता है और उसका निरोध होता है । डॉ० शेरवास्की ने धर्मता के स्वरूप के विस्तरेण में उसकी प्रमुख विशेषताओं का अंकन किया है—धर्मता । नैरात्म्य, क्षणिकत्व, संस्कृतत्व, साध्यत्व—अनाद्यत्व, सङ्कलेश-व्यवधानत्व, दुःखनिरोध और निर्वाण ।^१ वैभाषिक सम्प्रदाय में धर्म का वर्गीकरण दो प्रकार से किया गया है—संस्कृत धर्म और असंस्कृत धर्म ।

१. संस्कृत धर्म—परस्पर सापेक्ष भाव से उत्पन्न हों (सामेत्य कर्त संस्कृतम्) । ये प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण विनाश शील अतएव दुःख और दुःख समुदित है । सत्तरण के मूल कारण भी यही है । इन्हें भ्रम, कषावस्तु, सन्निवार और नवस्तुक भी कहा है ।

संस्कृत धर्म के मूलतः चार लक्षण हैं—जाति, जरा, स्थिति और अनित्यता । इन लक्षणों के कारण इन धर्मों का हेतु-प्रत्यय अन्य उत्पाद, स्थिति, अन्यभात्व और व्यय होता है । अतएव पर्यायान्तर से जाति-जाति, स्थिति-स्थिति आदि रूप से उन मूल धर्मों के चार अनुलक्षण होते हैं । सौत्रान्तिक इन लक्षणों को पृथक् पृथक् न मानकर उन्हें प्रज्ञप्ति सत् स्वीकार करते हैं । संस्कृत धर्म तीन प्रकार के होते हैं—स्कन्ध, मायतन और वातु ।

(।) स्कन्ध—नाम और रूप के भेद से स्कन्ध भी प्रकार के हैं । ये क्रमशः मानसिक और भौतिक अवस्थाओं के संसृचक हैं । नाम के अन्तर्गत संज्ञा, वेदना, एवं “संस्कार भाते हैं तथा रूप के अन्तर्गत रूप और विज्ञान समाहित होते हैं । इनके समुच्चय को सत्त्व अथवा आत्मा कहा जाता है जो मान प्रज्ञप्ति-सत्त्व है, द्रव्यसत् नहीं । ये अनित्य, दुःख और अनात्म हैं—यदनिच्छं तं दुःखं, यं दुःखं तदनिच्छं । सर्वनामवादी वैभाषिक बहुधर्मवादो होने के कारण शास्त्रत वादी नहीं हैं । इसलिए जगत् की उत्पत्ति में वे ईश्वर को कारण नहीं स्वीकार करते ।

(॥) मायतन—मायतन का अर्थ है—प्रवेश द्वार (भावं प्रवेशं तनो-

१. सेम्टल कन्सेपसन आफ बुद्धिज्म, पृ. ७४-५; उपाध्याय, बलदेव बौद्धदर्शन बीमोला, पृ- १८२,

सीति आद्यतन्त्र) : इन्द्रिय तथा इन्द्रिय वस्तु से सम्बन्ध विषय की आद्यतन संज्ञा दी गई है । वस्तु के ज्ञान के लिए आद्यतन का सहयोग अपेक्षित है । इन आद्यतनों की संख्या बारह है—बुद्धि, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, स्पर्श के पाँच इन्द्रियाँ तथा बुद्धि और उनके विषय रूप, शब्द, गन्ध, रस स्पृष्टव्य तथा बाह्य ऐन्द्रिय ग्राह्य विषय ।

(iii) धातु—उत्पत्ति के धामय अथवा उपकरण को धातु कहा जाता है । ये धातु १८ हैं—पूर्वोत्प्लिखित छः इन्द्रियाँ और उनके छः विषय तथा छः विज्ञान—बाधुष्य, आवण, घ्राणज, रसन, स्पर्शज और मनोविज्ञान । धातु शब्द का प्रयोग बौद्धधर्म में लोक के धर्म में भी हुआ है । यह लोक दो प्रकार का है—भौतिक और अभौतिक । भौतिक के दो भेद हैं—कामधातु और रूप धातु । कामधातु में उक्त १८ धातु, रूपधातु में गन्ध, रस, घ्राण, और जिह्वा को छोड़कर १४ धातु, और मरूप धातु में ज्ञान, मन, धर्म तथा मनो-विज्ञान धातुयें ही विद्यमान रहती हैं । स्कन्ध, धातु एवं आद्यतन की वैभाषिक द्रव्य-सत् कहते हैं परन्तु सौत्रान्तिक धातु को द्रव्य सत् एवं स्कन्ध तथा आद्यतन को प्रज्ञाति सत् स्वीकारते हैं । वसुबन्धु इन दोनों से भिन्न विचार वाले हैं । वे स्कन्धों को प्रज्ञाति सत् एवं आद्यतन और वस्तु को द्रव्य सत् मानते हैं ।

(i) रूप—संस्कृत धर्मों के चार अवान्तर भेद हैं—रूप, चित्त, चैतन्य, और चित्त विप्रयुक्त । रूप के ११ भेद हैं—ज्ञान, घ्राण, जिह्वा, काय, रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पृष्टव्य, विषय और अविज्ञाति । रूप का स्वभाव ग्रन्थ पदार्थों का प्रतिधात करना है । परमाणु शब्द का प्रयोग स्वविरवादी परम्परा में उपलब्ध नहीं होता । वहाँ 'कलाप' शब्द अवश्य मिलता है जिसे हम सर्वास्तिवादी परम्परा में प्राप्त संज्ञा-परमाणु के समकक्ष उपस्थित कर सकते हैं । सर्वास्तिवाद के अनुसार परमाणु के १४ भेद हैं—५ विज्ञानेन्द्रिय, ५ विषय, और ४ महामूत । उपचय, संतति, जरता तथा अनित्यता उनके प्रधान लक्षण हैं । वस्तु निका-सवर्ती होने के कारण नित्य है और उसकी विभिन्न अवस्थायें ही अनित्य तथा अशुद्ध हैं । इस सम्बन्ध में सर्वास्तिवाद में रूप परमाणु नित्य माना गया । और उसमें पृथ्वी, अप, तेज और वायु रूप होने की सामान्य भी स्वीकार की गई ।^१ जैन और सांख्य भी यही मानते हैं । सर्वास्तिवाद का बहु परमाणु-समुदयवाद सांख्यों के प्रकृति-परिणामवाद से, जैनो के द्रव्य-पर्यायवाद से और

मीर्जितकों के अवस्था-प्रत्ययावादा से मिलना-जुलना अतिशय है जलवा की अधिक दूर यह बोधस्वर के अतिशयान्तवाद से है। तदन्तः ससुखाय की अणुता की योग्यता ने तर्क की भूमिका पर से जाकर अतिशयान्तवाद को कोटि में रखा दिया और परमाणु की वास्तविक नित्यता को काल्पनिक सन्तान में सम्मिलित कर दिया। परिणाम यह हुआ कि सर्वास्तिवाद और योग्यता का मार्ग अत्यन्त विरुद्ध हो गया। अथवा यह बुद्ध के एक ही अनित्यता के अन्तर्गत को एक ने ससुखाय में बढ़ाया तो दूसरों ने सर्व वस्तुओं में स्थापित किया। अथवा ने इसी को भूत तत्तावाद के रूप में प्रतिपादित किया और उसके दो रूप बताये—पारमार्थिक और सांस्कृतिक। पारमार्थिक रूप विषय का परम तत्त्व कहा गया और व्यावहारिक भूतत्वता संसार के रूप बताये गये हैं यह रूप सिद्धान्त जैन धर्म के नैमित्तिक आत्मा के समान है। कुम्भकुम्भार्थ का 'सर्व' सिद्धान्त भी भूत तत्तावाद के अतिशय निकट है।

इन्द्रियां आदि भी वैभाविक मतानुसार परमाणु संघात जन्म हैं। उनमें जलु, भोज, और मन अप्राप्त धर्मप्राप्ति हैं तथा घ्राण, जिह्वा, और काय प्राप्त विषयप्राप्ति हैं। जलु आदि इन्द्रियां विषय को स्पर्श कर नहीं जानती। यदि जलु स्पर्शकर जानती तो उन्हें आत्म में लगे अंजन का भी दर्शन-ज्ञान होता। परन्तु वर्ण में दंभ बिना उसका वर्णन नहीं हो जाता। अतः जलु अप्राप्यवादी है। जलु को प्राप्यकारी सिद्ध करने के लिए जहा जाता है कि जलु प्राकृत वस्तु को नहीं देख सकती, इसलिए प्राप्यकारी है। वस्तुतः यह कथन उचित नहीं। कांक्ष, अभ्रक, और स्फटिक से प्राकृत पदार्थों को भी जलु देख लेती है। कुम्भक दूर से ही लोहे को खींच लेता है। फिर भी वह किसी चीज से डके हुए लोहे को नहीं खींचता। इसलिए जो प्राकृत वस्तु को ग्रहण न कर सके वह प्राप्यवादी होता है, ऐसा नियम बनाना ठीक नहीं। इसी प्रकार भोज और मन भी अप्राप्त विषयी हैं।

इन्द्रियों की संख्या २२ बतायी गई है—जलु, भोज, घ्राण, जिह्वा, काय, मन, पुष्प, स्त्री, जीवित, सुख, दुःख, सोपनस्य, दीर्घनस्य, उपेक्षा, अज्ञा, बोध, स्मृति, समधि, प्रज्ञा, आज्ञातमाज्ञातस्यामीन्द्रिय, आज्ञेन्द्रिय और आज्ञातावीन्द्रिय। रूप में वर्ण के १२ और संस्थान के ८ भेद होते हैं। शब्द के ८, गन्ध के ४,

१. स्यामावतार (टिप्प. पृ. २६२-२३) ; बौद्धधर्म दर्शन

२. उत्तार्थ राज बातिक; पृ-४८, न्या. कु. च. पृ-७५-८२, प्रमेयकमल आर्तक, पृ. २२०, २६. जैन न्याय, पृ-५६

रस के ६ और स्मृष्ट्य के ११ प्रकार हैं। अभिव्यक्ति एक विशिष्ट कर्म प्रकार है। बोधाचार के अनुसार रूप ११ ही हैं पर स्वविरवाद में उनकी संख्या २० बानी गई है।

(ii) चित्त...बौद्ध दर्शन में चित्त और जीव (आत्मा) लगभग समानार्थक माने जाते हैं। स्वविरवाद, सर्वास्तिवाद और भोगाचार उसे अनित्य, अस्थावी और अस्वतन्त्र पदार्थ ही मानते हैं। आलम्बनों के भेद से चित्त के ७ प्रकार हैं—मनस्, चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्रविज्ञान, घ्राणविज्ञान, जिह्वा विज्ञान, काय विज्ञान और मनोविज्ञान।

(iii) चैतन्य अथवा चैतनसिक धर्म—चित्त और चैतन्य धर्म अन्वयोपपन्न है। ये मुख्यतः ६ प्रकार के हैं और अवान्तर भेद से ४६ प्रकार के हैं।

(क) चित्तमहामूिमिक धर्म—१० = वेदना, संज्ञा, चेतना, छन्द, स्पर्श, प्रज्ञा, स्मृति, मनमिकार, अभिमोक्ष और समाधि। स्वविरवाद और विज्ञानवाद में इन धर्मों को सामान्य और विशेष धर्मों के रूप में विभाजित किया गया है।

(क) अकुशल महामूिमिक धर्म—१० = अज्ञा, अप्रमाद, प्रसङ्ग, अपेक्षा, लोभ, अपव्रता, अलोभ, अद्वेष, अहिंसा और वीर्य। स्वविरवाद ने इसके २५ और विज्ञानवाद ने १० धर्म माने हैं।

(क) क्लेश महामूिमिक धर्म—६ = मोह, प्रमाद, कीर्तीष, अज्ञाद्वेष, स्थान और ओदस्य। स्वविरवाद में १४ अकुशल चैतनसिक है जो क्लेश महामूिमिक धर्म की भावना से सम्बन्ध है।

(घ) अकुशल महामूिमिक धर्म—२ = आह्मीक्य और अनपव्रता

(ङ) उपक्लेशमूिमिक धर्म—१० = क्रोध, अज्ञ, मात्सर्य, ईर्ष्या, प्रदास, विहिंसा, उपनाह, माया, शाठ्य और भद। विज्ञानवाद में मूल क्लेशों की सूचियाँ मिलती हैं जिनसे यह स्पष्ट होता है कि सर्वास्तिवाद में मूल क्लेश नहीं माने गये हैं।

(vi) अनित्यलमूिमिक धर्म—८ = कौकृत्य, मिद, वितर्क, विचार, राग, द्वेष मान और विचिकित्सा।

४. चित्तविश्रयवस्तु धर्म—इसके १४ भेद हैं—प्राप्ति, अप्राप्ति, निकाय, समागता, आसन्निक, असंज्ञी-समापत्ति, निरोध-समापत्ति, जीवित, जाति, स्थिति, जरा, अनित्यता, नाश काय, पदकाय और व्यञ्जन काय। स्वविरवादियों ने इन धर्मों का उल्लेख ही नहीं किया।

सौमन्तिकों ने भी उन्हें स्वीकार नहीं किया। बौगबार् में भी स्थिति लगभग वैसे ही है। वहाँ जिस विप्रयुक्तधर्मों को स्वतन्त्र न मानकर मानव व्यापार के अन्तर्गत मान लिया गया है। विप्रयुक्त धर्मों की कुल संख्या २४ स्वीकार की गई है।

२. असंस्कृत धर्म—जिन धर्मों में संस्कृत धर्मों के पूर्वोक्त लक्षण न पाये जायें वे असंस्कृत धर्म कहलाते हैं। ये स्थायी, निरर्थक, निरर्थक और सत्य धर्म माने जाते हैं। स्वविरवाद में मात्र निर्वाण को असंस्कृत धर्म स्वीकार किया गया है। परन्तु सर्वास्तिवाद में उनकी संख्या तीन ही गई है—आकाश, प्रतिसंख्यानिरोध, और अप्रतिसंख्यानिरोध।

आकाश वह है जो न किसी से आवृत हो और न किसी की आवृत करे। स्वविरवादियों के अनुसार आकाश महामूर्तों से उत्पन्न एक निरर्थक और अपरिवर्तनशील धर्म है। परन्तु सर्वास्तिवाद में उसे दिक् तथा वायु का पार्थक्य माना गया है। प्रतिसंख्यानिरोध का धर्म है प्रज्ञा के द्वारा उत्पन्न सात्विक धर्मों से पृथक् पृथक् विसंयोग। साधक जब अपनी सम्पूर्ण दृष्टि से सात्विक को उत्पन्न करने वाले किसी धर्म को परित्याग कर देता है तब उसे प्रतिसंख्यानिरोध धर्म की अर्थात् निर्वाण की उपलब्धि होती है। परन्तु जब बिना प्रज्ञा के ही सात्विक धर्म का निरोध होता है तब अप्रतिसंख्यानिरोध कहा जाता है। इस निरोध का फल अनुत्पाद ज्ञान है यह ज्ञान अभ्युत्पाती होता है। ये तीनों धर्म स्वतन्त्र और निरर्थक हैं। अतः हेतु-प्रत्यय के बिना ही पदार्थों की सत्ता मानने के कारण वैभाषिकों को नानार्थवादी कहा जा सकता है।

सर्वास्तिवाद में काल के तीनों भागों का भी अस्तित्व माना गया है परन्तु सौमन्तिक मात्र वर्तमान काल को ही सत्य स्वीकार करते हैं। इसके अतिरिक्त विभज्यवादी वर्तमान और अतीत को सत्य मानते हैं। परन्तु शून्यवादी आचार्य काल का बिल्कुल प्रतिषेध करते हैं।

परमाणुवाद

परमाणुवाद की मूलतः स्थापना सर्वास्तिवादियों के द्वारा हुई जिसे उत्तर काल में स्वविरवादियों ने भी स्वीकार की सर्वास्तिवाद में पांच विज्ञानेन्द्रियां

प्रायः विषय, तथा चार महाभूत ये परमाणु के बीड़ह मेद संघात-परमाणु कहलाते हैं। स्वविरवाद में इन्हीं को 'कलाप' संज्ञा दी गई है। उपक्रम, संतति, वरता और अनित्यता ये चार लक्षण कलापों के माने गये हैं।

सौत्रान्तिकों की दृष्टि में परमाणु रूप, गन्ध, रस और स्पृष्ट्य माना गया है। वैभाषिक इसे विनाशी स्वीकार करते हैं। शून्यवादी भाष्यदेव ने भी परमाणु को अनित्य माना है। चन्द्रकीर्ति ने भी जगत् की उत्पत्ति का स्रष्टन करते हुए कहा कि अवयव परमाणु से बने अवयवी संसार भी परमाणु के ही परिमाण के न हों इसलिए कारणों में रहन वाले परमाणु को कार्य में नहीं माना जावेगा। अतएव परमाणुओं में सर्वात्मना संयोग न होकर उसके किसी एक अंश से संयोग नहीं होगा, वह हेतु नहीं होगा। इस तरह वह नाना रूप होने से विज के समान अनित्य हो जायगा। इसलिए कहा है— 'नाना नित्यो न जायते।' परमाणु का सर्वात्मना संयोग मानने पर सारा संसार परमाणुभाज होने से बहस्य (अतीन्द्रिय) हो जायगा। परमाणु को निरवयव भी नहीं माना जा सकता अन्यथा उसमें गति नहीं हो सकेगी और फलतः परमाणुओं का पस्पर संयोग नहीं हो सकेगा। फिर बटादि कार्य की उत्पत्ति कैसे होगी? अतः परमाणु कोई द्रव्य है यह कहना उचित नहीं। निरवयवी होने के कारण परमाणु योगों द्वारा प्रत्यक्षबध्य भी नहीं है। परमाणु हेतु रूप भी नहीं अन्यथा बीज के समान द्रव्यगुणादिक द्रव्यों द्वारा विनष्ट माना जायगा। परमाणु की अनित्यता में यह भी एक कारण है कि जगत् में एक परमाणु में दूसरा परमाणु सर्वात्मना नहीं रहता। परमाणु का संश्लेष (संयोग) होने पर संश्लिष्ट घटों के समान वह नित्य भी नहीं होता। इस प्रकार परमाणु की उत्पत्ति, स्थिति और निरोध क्रमशः और युगपत् नहीं होते। उत्पत्ति आदि के न होने पर परमाणु का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता।^१

२. सौत्रान्तिक दर्शन

सौत्रान्तिकों की दार्शनिक भी कहा गया है। संभव है उन्हें यह नाम इस शाखा के प्रस्थापक आचार्य कुमारलात के ग्रन्थ "कल्पनार्णवतिका दृष्टा-

स्पर्श' के आकार पर दिया गया हो। यह सर्वास्तिवादियों की ही एक सोचा थी। इसका अपना कोई स्वतन्त्र साहित्य प्रायः उपलब्ध नहीं भूतः हम बीच-बीचों पर साहित्य में प्राप्त तत्त्वज्ञान की सामग्री पर ही निर्भर हैं। इसके विशिष्ट सिद्धान्त इस प्रकार हैं :—

१. वाक्यार्थ की सत्ता—सौमान्तिक वाक्य पदार्थों की सत्ता स्वीकार करते हैं। उनकी सत्ता अनुमानगम्य है, प्रत्यक्षगम्य नहीं।

२. ज्ञान स्वसंवेदी है। विज्ञानवादी भी यही मानते हैं।

३. वाक्य वस्तु का अस्तित्व है पर उसके आकार के विषय में एक मत नहीं।

४. परमाणुओं में परस्पर स्पर्श नहीं होता। क्योंकि वे निरवयव हैं।

५. प्रत्येक वस्तु अनित्य, क्षणिक और विनाशशील है।

६. रूप का अर्थ वस्तु ही है। संस्थान को उसमें निबोधित नहीं किया जा सकता।

७. अमरकृत पदार्थ द्रव्य सत् नहीं।

८. चित्त विप्रयुक्त जनों का अस्तित्व नहीं। वे प्रज्ञातिमात्र हैं।

९. आयु को द्रव्य नहीं मानते।

१०. संस्कृत लक्षण पृथक् नहीं, प्रज्ञात होते हैं।

११. अतीत-अनागत वस्तु-सत् नहीं।

१२. अविवक्षित का भी अस्तित्व नहीं।

१३. वितर्क, विचार, समाधि और अध्यात्म संप्रसाद परस्पर भिन्न नहीं।

१४. न कोई इन्द्रिय दर्शक है, न कोई रूप दृश्य है, न कोई दर्शन क्रिया है, न कोई कर्ता है। हेतुफल-मात्र है।

१५. केवल ४३ अर्थ हैं—

(i) रूप—८ = चार उपादान और चार उपादाय।

(ii) वेदना—३ = सुख, दुःख, न सुख न दुःख।

(iii) संज्ञा—६ = पाँच इन्द्रिया तथा एक चित्त।

(iv) विज्ञान—६ = चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसन, काय, तथा मन।

(v) संस्कार—२० = दस कुशल, दस अकुशल।

१६. समाधि एकालम्बन चित्त-अन्तर्गत है।

१७. चेतना मानस कर्म नहीं है।

२. क्षणिकवाद—प्रायः प्रत्येक भारतीय दर्शन में किसी न किसी रूप में संसार और सांसारिक पदार्थों की अनित्य अवस्था जलज्वर माना गया

है। बुद्ध ने "सब्बे धम्मा अनिच्चा, सब्बे भवा अनिच्चा, बुक्खा विपरिक्खाम-धम्मा",^१ तथा "यथा दुब्बलकं पस्से यथा पस्से मरीचिकं । एवं लोकमवेकवन्तं मज्झु राजा न पस्सति"^२ जैसे कथनों में इसी दर्शन की भूमिका को प्रस्थापित करने का प्रयत्न किया था। परन्तु यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि भगवान् का यह उपदेश सत्त्व को संसार के मोह जाल से पृथक्कर उसे एक शान्त, अमृत और अविनाशी पद की प्राप्ति कराना था।^३ इन भावों में बौद्धधर्म की पूर्णतः अनित्यात्मक एवं क्षणिकात्मक प्रकृति का दर्शन नहीं होता।

संयोगत के उक्त वचनों के माध्यम ने उत्तरकाल में क्षणिकवाद का अत्यधिक दार्शनिक विकास हुआ। ईसा की लगभग ६वीं शताब्दी से ११ वीं शताब्दी तक यह विकास स्पष्टः दृष्टिगत होता है। यद्यपि क्षणिकवाद बौद्धदर्शन की चारों शाखाओं को मान्य है परन्तु दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलशील आदि आचार्यों ने इसे परमार्थ तक पहुँचा दिया।

स्थविरवादी मात्र चित्त-चैतसिकों की क्षणिकता को स्वीकार करते थे। सर्वास्तिवादी—बैभाषक बाह्य जगत् को भी किञ्चित् क्षणिक मानने लगे।^४ परन्तु सौत्रान्तिक पूर्ण क्षणिकवाद पर विश्वास करने लगे। इसलिए बहु पदार्थवादी बौद्धदर्शन कालान्तर में क्षणभंगनावादी दर्शन बन गया।

क्षणभंगवाद के अनुसार समस्त स्वलक्षण पदार्थ क्षणिक एवं परमाणुरूप हैं। वे अपने स्वभावानुसार जिन क्षण में उत्पन्न होते हैं उसी क्षण में विनष्ट हो जाते हैं।^५ इस तरह पूर्वक्षण विनष्ट होकर उत्तर क्षण को उत्पन्न करता और वर्तमान क्षण अस्तित्व में रहकर क्रमबद्धता बनाये रखता है। इस विनाश और उत्पत्ति में किसी अन्य कारणा की अपेक्षा नहीं रहती। अतः निर्हेतुक कहा गया है। इस स्थिति में सन्ततिपरम्परा बनी रहती है और कार्यकारण-भाव, अर्थक्रियाकारित्व, बन्ध-मोक्ष आदि व्यवस्थाओं में व्यवधान नहीं आता।

१. मझ्झिमनिकाय, ४. १६-५.

२. धम्मपद, १३. ४

३. वही, २०. ५

४. 'मंस्कृतं क्षणिकं यतः'—अभिधर्मकोश, ४. ४

५. यो यत्रैव स तत्रैव यो यद्वैव तद्वैव सः ।

न देशकालयोर्व्यप्लिग्नीवानामिह विद्यते ॥ प्रमेयरत्नमाला में उद्धृत, ४. १

परमार्थसत् के परीक्षण में अर्थक्रिया का विशेष महत्त्व है। वह क्रमशः अथवा क्रमशः होती है। निम्न पदार्थों में ये दोनों प्रकार की क्रियाएँ सम्भव नहीं। पदार्थ में स्थिरता और स्थूलता का अभाव हमारी मानसिक कल्पना और विभ्रम का फल है। चित्तजन्य ओ इमी प्रकार वासना के आधारपर कर्मकता बनाये गइता है। सभी पदार्थ प्रतीत्यसमुत्पन्न होते हैं। उनमें शाश्वतता का मात्र भान होता है, वास्तविक प्रतीति नहीं। निर्वाण अवस्था में चित्तसन्तानि निरास्तवत हो जाती है।

बौद्धों का यह क्षणिकवाद दार्शनिकों में अत्यन्त विवाद का विषय बना। बौद्धोत्तर विद्वानों ने इसकी कटु आलोचना की। जैन उन आलोचकों में प्रमुख है। जैन सिद्धान्त के अनुसार परमाणुओं का पारस्परिक सम्बन्ध स्निग्धता और कृत्ता के कारण गुणात्मक परिवर्तन के रूप में होता है। वे ही परमाणु अपनी सूक्ष्मता छोड़कर स्थूलरूपता धारण कर लेते हैं। पदार्थ प्रतिक्षण पर्याय-नय से बिनाशी होकर भी अपनी अविच्छिन्न संस्कृति की दृष्टि से कश्चित् ध्रुव भी है। यह सन्तति कार्यकारणपरम्परा पर निर्भर रहती है। सर्वथा क्षणिक पदार्थों में अर्थक्रिया भी सम्भव नहीं तब उनका निर्वृत्त होना कैसे सम्भव है ?

बुद्धन संसार की अनित्यता का प्रदर्शन करने की दृष्टि से इस क्षणिकवाद-की प्रतिष्ठा की थी परन्तु उत्तरकाल में उनकी इस मान्यता को दार्शनिक क्षेत्र में लाकर क्षणिकवाद, शून्यवाद, नैरात्म्यवाद जैसेवादों की प्रस्थापना कर दी गई।

वैभाषिक और सौत्रान्तिक सम्प्रदायों में प्रमुख भेद

वैभाषिक (सर्वास्तिकवाद)

सौत्रान्तिक

१. वर्ण और संस्थान के भेद से रूप दो प्रकार का है।

१. संस्थान का सन्निवेश वर्ण में ही हो जाता है।

२. बुद्धवचन वाक् स्वभाव और नाम स्वभाव दोनों हैं।

२. बुद्धवचन वाक् स्वभाव मात्र हैं।

३. असंस्कृत (निर्वाण) द्रव्य-
है सत्, अवाच्य है, विसंयोगफल है ।

४. चित्तविप्रयुक्त धर्मों (१४)
का स्वतन्त्र अस्तित्व है ।

५. संस्कृतधर्म के लक्षण जाति,
जरा, स्थिति और अनित्यता पृथक्-
पृथक् हैं ।

६. आयु द्रव्य है ।

७. अतीत और अनागत द्रव्य-
सत् है ।

८. अविवक्षित का अस्तित्व है ।

९. तृतीय ध्यान का 'सुख' प्रथम
और द्वितीय ध्यान के 'सुख' से
द्रव्यान्तर है ।

१०. सभाग अवस्था में वस्तु रूप
देखता है । दृष्टा तथाजित विज्ञान नहीं ।

११. सर्वास्तित्वादी श्री क्षणिकवादी
हैं परन्तु उसका क्षण काल का अल्प-
तम गृहभाग है ।

१२. स्कन्ध, आयतन और धातु
ये तीनों द्रव्यसत् हैं ।

१३. वस्तु देखता है जब वह
सभाग है ।

१४. बाह्यार्थ की यथावत् प्रतीति
होती है ।

३. असंस्कृत (आकाश, अप्रति-
संख्यानिरोध, और प्रतिसंख्यानिरोध)
द्रव्य-सत् नहीं, अभाव मात्र है, कारण-
हेतु है ।

४. चित्त विप्रयुक्त धर्म वस्तु-सत्
नहीं, प्रज्ञातिमान हैं ।

५. संस्कृत लक्षण पृथक् नहीं,
प्रज्ञात होते हैं ।

६. आयु द्रव्य नहीं ।

७. अतीत और अनागत वस्तु-
सत् नहीं ।

८. अविवक्षित का अस्तित्व नहीं ।

९. प्रथम तीन ध्यान में कायिक
सुखेन्द्रिय होती है, नैतसिक सुखेन्द्रिय
नहीं । अतः तृतीय ध्यान का 'सुख'
द्रव्यान्तर नहीं ।

१०. न दृष्टा इन्द्रिय है, न दृश्य
रूप है । न दर्शन-क्रिया है और न कोई
दर्शक कर्ता है प्रत्युत हेतुफल-मात्र है ।

११. धर्मों का विनाश उत्पाद के
समनन्तर होता है । धर्मों की कोई
स्थिति नहीं ।

१२. स्कन्ध तथा आयतनों को प्रज्ञ-
तिसत् और धातुओं को द्रव्यसत्
मानते हैं ।

१३. वस्तु और रूप के कारण
वस्तुविज्ञान उत्पन्न होता है । इन्द्रिय,
रूप, दर्शन, कर्ता, हेतु-फल आदि का
अस्तित्व नहीं । व्यवहारतः उनका
उपचार किया जाता है ।

१४. बाह्यार्थ अनुमानगम्य हैं,
प्रत्यक्षगम्य नहीं ।

३. शून्यवाद (माध्यमिक) दर्शन

शून्यवाद माध्यमिक बौद्ध दर्शन का एक विशिष्ट प्रभावक सिद्धान्त है। संयुक्त निकाय के भारहा सुत्त में इसके बीज उपलब्ध होते हैं। हीनयान सम्प्रदाय में प्रथमतः पुद्गल नैरात्म्य के रूप में इसके बीज मिलते हैं। शनैः शनैः उत्तर काल में इस सिद्धान्त का विकास होता गया। महायान तक पहुँचते-पहुँचते पुद्गल नैरात्म्य के अतिरिक्त धर्म नैरात्म्य की कल्पना का विस्तार हुआ और फलतः शून्यवाद की स्थापना हुई। सौत्रांतिक दर्शन में बाह्य पदार्थों की प्रत्यक्षता ज्ञेय नहीं माना गया। विज्ञानवाद में उनकी चित्तमात्र के रूप में सत्ता स्वीकृत हुई—“चित्तमात्रं ज्ञो जिनपुत्र यदुत श्रैवातुकम् ।” पर माध्यमिक में बाह्य और आन्तरिक दोनों पदार्थों के अस्तित्व को अस्वीकार कर दिया गया। उन्होंने पदार्थ को न सत् माना, न असत् माना, और न अनुभव माना बल्कि इन चतुष्कोटियों से विनिर्मुक्त तत्त्व माना।^१ इसलिए उसे अभावात्मक नहीं कहा जा सकता किन्तु निरपेक्ष होने के कारण शून्यात्मक माना जाता है। सत्-असत् के बीच का यह आध्यात्मिक मध्यम मार्ग है—

अस्तीति नास्तीति उभेऽपि अन्ता, शुद्धी अशुद्धीति उभेऽपि अन्ता ।
तस्मादुभे अन्त विवर्जयित्वा, मध्ये हि स्थानं प्रकरोति पण्डितः ॥^२

नागार्जुन ने शून्यवाद को प्रतीत्यसमुत्पाद की व्याख्या के रूप में प्रतिपादित किया है।^३ पदार्थों के स्वरूप का विश्लेषण जैसे-जैसे करते हुए वे आगे बढ़ते गये, उन्हें वे विगोण होकर नीचे गिरते हुए दिखाई दिये—‘यथा यथा विचार्यन्ते विशीर्यन्ते तथा तथा’। इसलिए शून्यता का स्वरूप उन्होंने निःस्वभाव होना बताया। आर्यदेव ने इसी को निर्वाण माना—

धर्म समासतोऽहिंसा वर्णयन्ति तवागताः ।

शून्यतामेव निर्वाणं केवलं तदिहो भयम् ॥ चतुःशतक, १२, १३

लंकावतार में इसी शून्यता को कदलीसम, स्वप्नोपम जैसे शब्दों के माध्यम से अभिव्यक्त किया गया है। इसी को धर्म नैरात्म्य कहा है। इस धर्म नैरात्म्य

१. न सन् नासन् न सदसन्न चाप्यनुमयात्मकम् ।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥ भा० का० १७

२. समाधिराजसूत्र, उद्धृत—बौद्धदर्शनमीमांस, पृ-३००

३. यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिष्यम् ।

देशयामास सम्मुद्धस्तं बन्धे बद्धतां वरम् ॥ भा-का-१

की भावना का दार्शनिक आधार दो प्रकार का है—प्रथम सभी वस्तुओं की निःप्रसरता और द्वितीय चित्त की प्रधानता । प्रथम पक्ष (शून्यवाद) का आरूपान नागार्जुन, आर्यदेव और चन्द्रकीर्ति आदि ने किया और द्वितीय पक्ष (योगचार-विज्ञानवाद) का विस्तार मैत्रेयनाथ ने किया । शून्यवाद तथा योगाचार—विज्ञानवाद को संयुक्त रूप माना गया है । इमालिए शायद आर्यदेव ने वस्तु-शतक को 'बोधसत्त्व योगाचारशास्त्र' कहा है ।^१

शून्य का लक्षण—नागार्जुन ने शून्यता को प्रत्ययजन्य मानने के कारण अभावात्मक नहीं । अतः उसे पर परमार्थ और प्रपञ्चोपक्षम कहा है ! उनके अनुसार शून्य का स्वरूप है—अपर प्रत्यय (प्रत्या-ल्लेख), शान्त (निःस्वभाव), अप्रपञ्चित (निःशब्द, अनक्षरतत्त्व) निर्विकल्प (चित्त व्यापार से दूर), अनानार्थ (मात्र अर्थों से विरहित) ।

“अपर प्रत्ययं शान्तं प्रपञ्चो प्रपञ्चितम् ।”^२

“निर्विकल्पमनानार्थं मेतत् तत्त्वस्य लक्षणम्”

शून्यता के प्रकार—महाप्रज्ञापारमिता में शून्यता के १८ प्रकार हैं— १. अघ्यात्म शून्यता (अन्तः वस्तुओं की शून्यता) २. वज्रिर्घा शून्यता (बाह्य वस्तुओं की शून्यता), ३. अक्षय्यात्मकहिंसाशून्यता (अन्तः बाह्य पदार्थ भेद रहित हैं) ४. शून्यता-शून्यता (शून्यता ही यर्थात् तत्त्व नहीं, परम तत्त्व है), ५. महाशून्यता (उत्पाद, स्थिति और विनाश-रूप पदार्थ शून्यता), ६. असंस्कृत शून्यता—(पदार्थ प्रज्ञतिमात्र हैं), ७. अत्यन्त शून्यता (पूर्णतः शून्यता), ८. अनवरागशून्यता (पदार्थ के आदि अन्त रूप की शून्यता), ९. अनवकार शून्यता (निरुपविशेष निर्वाण शून्यता), १०. प्रकृति शून्यता (स्वभाव शून्यता) ११. सर्वधर्मशून्यता (सर्व पदार्थ स्वभाव शून्यता), १२. स्वलक्षण शून्यता (पदार्थ की स्व स्वरूप-शून्यता), १३. अनुपलम्भ शून्यता (काल शून्यता), १४. अभाव शून्यता (आकाश, प्रतिमंश्या, अप्रति संख्या का निरांश), १५. सर्वभाव शून्यता (पञ्चवस्त्व शून्यता), १६. अभाव और स्वभाव शून्यता (संयोगोत्पन्न पदार्थ शून्यता) । ‘पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता’ में इन शून्यताओं

१. बौद्धधर्म के विकास का इतिहास, पृ० ३६७-८

२. (भा. मा. १८. ६.)

के अतिरिक्त दो और शून्यताओं का उल्लेख है—१. स्वभाव शून्यता (सत्ता रहित पदार्थ और २. परभाव शून्यता (पर पदार्थों द्वारा उत्पत्तिहीनता) । शून्यवाद की विस्तृत कल्पना, इन प्रकारों में देखी जा सकती है ।

आर्यदेव का चतुःशतक और शून्यवाद

आर्यदेव शून्यवाद के प्रतिष्ठापक आचार्यों में से अन्यतम माने जाते हैं । उन्होंने चतुःशतक में शून्यवाद की प्रतिस्थापनाको मली भाँति पूरा किया है और प्रसिद्ध वृत्तिकार चन्द्रकीर्तिने उनके विचारोंको यथासंभव स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है । निःस्वभाववाद एवं शून्यवाद की स्थापना के सन्दर्भ में इन दोनों आचार्यों के विचार हम संक्षेप में उद्धृत कर रहे हैं । ये विचार नित्यार्थ प्रतिषेध, आत्मप्रतिषेध, कालप्रतिषेध, दृष्टिप्रतिषेध, इन्द्रियार्थप्रतिषेध, अन्तर्ग्रहप्रतिषेध और संस्कृतार्थ प्रतिषेध, नामक अध्यायों में मिलते हैं । अन्तिम अध्याय “गुरुशिष्यभावना सम्बर्धन” में आर्यदेव ने शून्यवाद का और भी विश्लेषण कर उपसंहार प्रस्तुत किया है ।

१. नियार्थ प्रतिषेध

लोक में प्रवृत्ति कार्यशील होती है, स्वाभाविकी नहीं । और भूत-भौतिक, चित्त-चर्त्त, लक्ष्य-लक्षण आदि संस्कृत वस्तु की पृथक्-पृथक् उत्पत्ति न होने के कारण यथासंभव समूह-रूप की ही उत्पत्ति होती है । समूह-रूप परस्पर कार्यकारणावस्था पर निर्भर है । इसलिए जिसके होनेपर जो होता है और जिसके न होनेपर जो नहीं होता वह उसका कारण है और दूसरा उसका कार्य है । पृथ्वी के बिना भूतत्रय का अभाव होता है और पृथ्वी के रहने पर भूतत्रयका सद्भाव होता है । इस प्रकार पृथ्वी की उत्पत्ति कार्यशील होती है । और कहा जा सकता है कि सभी संस्कृत पदार्थ कार्यार्थ उत्पन्न होते हैं । जो कार्यार्थ उत्पन्न नहीं होता वह नित्य नहीं है । नित्य शब्द के स्वभाव, सत्य, सार, वस्तु, द्रव्य शब्द पर्यायार्थक हैं । नित्यत्व के अभाव से निःस्वभाव, असत्य, असार, अवस्तु और अद्रव्य को संस्कृत कहा जाता है ।

भाव, स्वभाव, आत्मा पर्यायार्थक शब्द हैं । वह आत्मा बिना कारण उत्पन्न नहीं होता । इसका अकारणत्व दूसरे द्वारा ही जाना गया है । जो

निर्हेतुक होता है वह अर-विषाण के समान अस्तित्वहीन होता है। आकाशादिक के साथ धनैकान्तिक दोष हैं, ऐसा नहीं कहा जा सकता क्योंकि उनका अस्तित्व भी आत्मा के समान निविध्यमान है। इस प्रकार दोष को छोड़ने की इच्छा से उक्त कथन के विरुद्ध भी हेतुमान स्वीकार किया जाता है। इससे भी इसका नित्यत्व दूर हो जाता है। अतएव हेतुमान होने से आत्मा भी सुखादि के समान अनित्य है। (२०३)

आकाश—रूपका अभाव मात्र ही आकाश है। आकाश इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं। रूपान्तर का अभाव होने पर तो रूपी पदार्थों की उत्पत्ति में कोई प्रतिबन्ध देखा नहीं जाता। वही रूपान्तरा भाव पदार्थों को अवकाश देता है, इसलिए आकाश कहा जाता है। उन अवस्तुमान् अकिञ्चन पदार्थ का विमोहितों ने 'वस्तुमान्' नाम रखा है। वह युक्तियुक्त नहीं। पदार्थ—स्वभाव के जानकार 'आकाश' नाम में लौकिक ज्ञान से भी कोई अभिवेय स्वरूप नहीं देखते, जैसे पृथिवी आदि नामों में काठिन्यादिक। और तो क्या पदार्थ-स्वभावज्ञ समस्त बाह्य और आध्यात्मिक वस्तु को बिना प्राप्त किये उसके स्वरूप को जान लेते हैं। इसी प्रकार अप्रतिसंख्यानिरोध और प्रतिसंख्यानिरोध के सम्बन्ध में भी समझना चाहिए (२०४)। आकाश के जो अवयव हैं वे ही इसके प्रदेश हैं। उनके द्वारा ही आकाश प्रदेशी है। उसमें जो अन्यसंयोगी प्रदेश है वह उससे अन्य संयोगी प्रदेश में रहता है। यदि रहता है तो उससे अभिन्न देशवर्ती घटका भी सर्वगतत्व सिद्ध हो जावेगा। अर्थात् व्यापक वह वस्तु है जो सर्वत्र हो, पर आकाश के सभी अवयव सर्वत्र व्याप्त नहीं। जैसे जो आकाश प्रदेश यहाँ है वह दूर देश में नहीं है, अतः आकाश व्यापक नहीं हो सकता, अन्यथा घट आदि पदार्थ जो एक देश में रहते हैं वे भी व्यापक हो जावेंगे। परन्तु वे व्यापक है नहीं इसलिए नित्य भी नहीं हैं।

काल—कालवाद के अनुसार संसार की उत्पत्ति और लय का कारण काल है। बीजादि कारणों के होने पर भी अक्षुरादि की उत्पत्ति सर्वत्र नहीं होती, कभी उत्पत्ति होती है और कभी विरोधी काल के आनेपर नहीं होती। अतएव काल का सद्भाव स्वीकार किया गया है। इसके अग्रहण में कहा गया है—काल के नित्य होने पर उसके अभिन्न रहने वाली अक्षुरादि की उत्पत्ति और वृद्धि सर्वत्र प्राप्त होनी चाहिए। पर ऐसा होता नहीं। कभी बिना बीज के ही अक्षुरों की उत्पत्ति होती है और कभी बीज-वपन करने पर भी अक्षुर नहीं होते। इसी प्रकार ही बीजादि के समान काल भी जब कभी

ही होता है। अतएव नित्य वहीं है। जिसके लक्ष्मण होने पर अङ्कुरादि की उत्पत्ति होती है और असद्वर्ण होने पर उसका विनाश होता है। ऐसा कोई दूसरा ही है। इस प्रकार कार्यभूत अङ्कुरादि के समान काल अनित्य ही है (२०७)। निष्क्रिय पदार्थ का हेतुत्व संभव नहीं, इसलिए हेतु नामक कोई पदार्थ अपने से भिन्न नहीं है। फलोदय का हेतु होने पर फलत्व कैसे नहीं होगा? फलत्व होने पर अङ्कुरादि के समान इसकी नित्यत्व-दृष्टि कैसे हो सकती है? इसलिए हेतु और फलकी व्यवस्था न होने से दोनों की स्वरूप-सिद्धि नहीं हो सकती। कारण होने पर जिसकी उत्पत्ति हो, वह फल है। जैसे बीज के होने पर अङ्कुर होता है। अङ्कुर के होने पर बीज नहीं होता। इसलिए हेतु फलत्व में कारण नहीं होता। जिससे जो बीज होता है उसकी अङ्कुरोत्पत्ति के पूर्व की कल्पना में तृतीय विकल्प नहीं रहता, दो ही विकल्प होते हैं—हेतुभूत या अहेतुभूत। वहाँ अग्नि आदि से जल जाने के समान हेतुभूत से उसकी उत्पत्ति नहीं होती। हेतु ही फल के रूप में परिणत होता है। इसलिए उत्पत्ति के पूर्व फल दिखाई नहीं देता। और उत्पन्न होने वाले फल के बिना भी कोई फल - प्रतीति नहीं होती। अतएव सभी की फलवत्ता हो यह सिद्ध नहीं होता। सारांश यह है कि यदि हेतुओं में फल के बिना हेतुता ही नहीं तो इस तरह सभी हेतुओं में फलवत्ता प्रसक्त हो जावेगी। परन्तु ऐसा नहीं है। अग्नि से जले बीज में अङ्कुर (फल) नहीं होता। अतः काल फलात्मक हेतु नहीं माना जा सकता—

बिना फलेन यद्धेती हेतुमावो न विद्यते ।

हेतुना तेन सर्वेषां फलभावः प्रसज्यते ॥ २०८ ॥

यदि कालवादियों का यह काल विधिज जगत् का कारण है तो उससे नियत पूर्ववस्थावर्ती नानारूप विकार से कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिए। परन्तु वह नहीं होती। मूल कारण बीज स्वयं विकृत रूप धारण करने के बाद ही अङ्कुर का कारण बनता है, पूर्वस्था के परित्याग के बिना नहीं। वैसे ही काल भी जब विधिज जगत् का कारण होगा तो उसे कार्योत्पादन के पूर्व अपनी नियत पूर्ववस्था को छोड़ना पड़ेगा। अन्यथा कार्योत्पादन में समर्थ नहीं हो सकेगा। परन्तु जब विकृत रूप धारण करेगा तो उसमें विकार अवश्य होगा। वह बीजादि की तरह नित्य नहीं हो सकता (२०९)।

विकृत बीज से अङ्कुर की उत्पत्ति होती है। अन्य बीज की असंभवता से बीज का अनुविभागी होने से और सहानवस्थान होने से और कुछ हो

उत्पन्न होता है, ऐसा नहीं मानना चाहिए ; एक साथ रहने वाले असङ्ख्य पदार्थों के हेतुत्व की असंभावना से और काल की नित्यता रूप हेतु के फल से 'अन्यत्व' ही होता है । इस कारण असङ्ख्य के साथ अवस्थान भी संभव है । फल के उत्पन्न होने पर भी काल में कोई विकार नहीं आता । इस काल से जो फल उत्पन्न होता है वह बिना विकार के ही होता है अर्थात् हेतु-प्रत्यय की अपेक्षा किये बिना ही स्वयमेव उत्पन्न होता है । अथवा हेतु प्रत्यय की अभी-नता में उत्पन्न होने पर फल बिना उत्पन्न हुए उत्पन्न होता है, यह भी ठीक नहीं । सर्वात्मना अभाव होने पर पदार्थ उत्पन्न नहीं होता । जिसका सर्वात्मना सद्भाव नहीं, उसका जर-विषाण के समान हेतुप्रत्यय से उत्पन्न होना संभव नहीं । अतएव जिसके हेतु दृष्ट है, वह वर्मातीत नित्य पदार्थ विकृत न होकर भी उत्पन्न होता है । यह निहंतुक ही उत्पन्न होता है । अर्थात् स्वयं ही उत्पन्न होता है । इसलिए इसकी निरर्थक हेतुत्व-कल्पना से क्या प्रयोजन ! तात्पर्य यह है कि विकृत बीज से ही अंकुरादि उत्पन्न होता है, पर काल का विकृत रूप अंकुरादि है, ऐसी बात बुद्धि-संगत नहीं । जगत् स्वतः सिद्ध है । उसकी सिद्धि के लिए काल को कारण मानने की आवश्यकता नहीं (२१०) ।

परमाणु—हेतुत्व, परिमाण्डल्य और अप्रदेशत्व ये परमाणु द्रव्य के लक्षण हैं । यदि परमाणु सर्वात्मना दूसरे परमाणु से युक्त है, प्रदेश से नहीं, तो हेतु है । हेतुभूत एक परमाणु का दूसरे परमाणु में सर्वात्मना संयोग मानने से परमाणु के अणु परिमाण का कार्य द्व्यणुका द्व्यणु में भी संयोग मानने का प्रसंग आया । सारा संसार परमाणु मात्र होने से अदृश्य (अतीन्द्रिय) हो जायगा । पर संसार दृश्य है । अतः परमाणु का परमाणु में सर्वात्मना योग नहीं मानना चाहिए (२१२) ।

संसार में अदृश्यत्वापत्तिवारण के लिए यदि एक परमाणु का दूसरे परमाणु से योग न माना जाय तो परमाणु का परमाणु से जो संयोग होता है वह किसी अंश में होता है । अंश जिस अंश का जिस अंश से संयोग होता है वह परमाणु का अंश परमाणु का अवयव हुआ । जिसका संयोग से पहले अवयव है वह उसका अवयवी हुआ । अणु के भी अवयव होंगे । इस स्थिति में वह अणु नहीं कहा जा सकता । परमाणु भी घटादि की तरह अनित्य है । अतः वह परमाणु नहीं कहा जा सकता । अर्थात् परमाणु भी अनित्य है—

यस्य पूर्वः प्रदेशोऽस्ति पूर्वांशस्तस्य विद्यते ।

अणोर्येन प्रदेशोऽस्ति तेनाणुर्नासुख्यते ॥ २१५ ॥

गमन करने वाला व्यक्ति गमन करने में अपने आगे के पैर से आगे के स्थान को ग्रहण करता है और पीछे के पैर से पीछे के स्थान को छोड़ता है । इन दोनों क्रियाओं से गमन करने वाले का गमनत्व समझा जाता है । भ्रमश होने के कारण जिस परमाणु के अग्रिम भाग से ग्रहण और प्रत्यात् (पीछे के) भाग से वर्जन नहीं होता वह “गमता” नहीं कहा जाता है । इस प्रकार यदि परमाणु भी निरवयव होगा तो संयोगादि क्रिया के न होने से घटादि कार्य की उत्पत्ति भी न हो सकेगी । अतः परमाणु कोई द्रव्य है, यह कहना उचित नहीं ॥ २१६ ॥

अवयवहीन परमाणु का न आगे का भाग है और न पीछे का । इसलिये वह अव्यक्त है । व्यक्त का तात्पर्य स्पष्ट, ज्ञात और दृश्य है । इसी का विपरीतरूप अव्यक्त है । जो दृश्य नहीं है वह किसी के द्वारा भी नहीं देखा जा सकता । योगी भी अव्यक्त होने से उसे देखने में समर्थ नहीं हैं । इस कारण परमाणु नित्य नहीं है ॥ २१७ ॥

परमाणु यदि हेतुरूप हों तो अंकुर से बीज के समान वे परमाणु द्रव्यसु-कादिक अवयवी द्रव्यों द्वारा विनष्ट हो जावें । अतएव उस कल में सहानवस्थान से परमाणु बीजके समान नित्य नहीं हैं । यदि इस तरह का हेतुत्व सम्भव नहीं तो परमाणु की नित्यत्व-परीक्षा निरर्थक ही है । तब उनसे क्या प्रयोजन ? अतः परमाणु नित्य नहीं है ॥ २१८ ॥

परमाणु के नित्य न होने में एक और प्रमाण आचार्य आर्यदेव प्रस्तुत करते हैं । जगत् में एक परमाणु में दूसरा परमाणु सर्वात्मना नहीं रहता । परमाणु का संश्लेष (संयोग) होने पर संश्लिष्ट बटों के समान वह नित्य भी नहीं होता । इसलिए वैशेषिक दर्शन की तरह योगत दर्शन में भी परमाणु द्रव्य (नित्य) नहीं है । बुद्ध ने इसी कारण परमाणु के नित्यत्व का प्रतिपादन नहीं किया । स्वयं ही अप्रत्यक्ष है, यह भी कारण है । इस प्रकार परमाणु की उत्पत्ति, स्थिति और निरोध भ्रमशः और युगपद् नहीं होते । उत्पत्ति आदि के न होने पर परमाणु का अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता । अतएव जैसे लौकिक भाव साधारण लौकिक विचार में ही रहते हैं, लोकोत्तर दर्शन परीक्षा में नहीं । उसी प्रकार न्याय सिद्धान्त का परमाणु भी साधारण दर्शन में लोक में व्यवहृत हातें हुए भी परमार्थ विचार में सिद्ध नहीं हो सकता । अतः बौद्धदर्शन में परमाणुवाद स्वीकार्य नहीं ॥ १९६ ॥

निष्कर्ष—यहाँ पर धारोचक कहते हैं—बुद्धने परमात्माओं की नित्यताकी स्वीकार नहीं किया, यह सत्य ही है। परन्तु उन्होंने जिसे नित्य माना है उसे तो नित्य मानना ही पड़ेगा। जैसे भगवान् ने कहा है निर्वाण के प्रसंग में कि “भिक्षुओं ! वह अज्ञात अभूत और अस्तित्व धर्म है”। इसके अनुसार अस्तित्व धर्म नित्य गया माना है। अतएव निर्वाण नित्य है। दुःखसत्य, समुदयसत्य, और दुःखनिरोधसत्य शासन (उपदेश) भी नहीं है, ऐसा भगवान् का उपदेश नहीं है। परन्तु यह कथन युक्तियुक्त नहीं। उपाय, बन्धन और बन्ध्य इन तीनों से यदि मोक्ष भिन्न हो तो उससे कुछ भी नहीं होगा और फलतः उसे मोक्ष नहीं कहा जा सकता—

उपायाद् बन्धनाद् बन्ध्यादन्यो मोक्षो भवेद् यदि ।

न तस्मात्पायते किञ्चिद् मोक्षः स इति नोच्यते ॥२२०॥

इसमें बन्धन समुदयसत्य है। बन्ध्य के स्वतन्त्र न रहने से बन्धन होता है। बन्ध्य दुःखसत्य है क्योंकि वह क्लेश के परतन्त्र है। बन्ध्य से दूर होने का उपाय मार्ग सत्य है, दुःख-निवारक होने से। बन्धन और बन्ध्य के बिना बन्धन कार्य सम्भव नहीं। बन्ध्य-बन्धन का अस्तित्व बन्धन कार्य के अस्तित्व का हेतु है। तथा निवर्त्य और निवर्तक के बिना निवृत्ति नहीं हो सकती। निवृत्ति होने के कारण निवर्तक का अस्तित्व है। निवर्त्य संक्लेश है और निवर्तक मार्ग है, अन्धकार में दीपक के समान। जैसे दुःख-सत्य, दुःख समुदय सत्य और दुःखनिरोधसत्य ये तीनों आर्यसत्य अनुमित सत्य हैं वैसे ही क्लेशलय लक्षणा स्वरूप मोक्ष नहीं है। क्योंकि उससे कुछ भी लाभ नहीं। बन्ध्य और मोक्ष इन दोनों का भी अवयव स्वभाव नहीं मिलता। यदि उसका कुछ उपयोग मान भी लिया जाय तो वह अनुमित सत्य ही होगा और यह है नहीं अतएव इसका सद्भाव नहीं। इसलिए जाति और क्लेश इन दोनों की उत्पत्ति न होना मोक्ष प्राप्ति के संभव है, यह ठीक नहीं। हेतु, प्रत्यय और सामग्री से उद्भूत पदार्थों के अभाव से, बीजाभाव से अंकुरादि के समान जाति (जन्म) कभी नहीं होता। इसलिए उसके लिए अर्थान्तर परीक्षाधर्म युक्तियुक्त नहीं।

तृतीय दुःखनिरोधसत्य भी विरुद्ध नहीं। क्योंकि जाति और क्लेश दोनोंका पुनः उद्भव नहीं होना तृतीय सत्यका बाध्य है। अभावभूत की संस्था से परिसंधान नहीं होता, ऐसा नहीं है। भगवान् बुद्ध ने कहा है हे भिक्षुओं ! तृतीय मार्ग, अनागतमार्ग, आकाश, निर्वाण और पुद्गल ये नाम मात्र, प्रतिज्ञाभाज

आवहारमात्र और संवृत्तिमात्र हैं। तात्पर्य यह है कि उपाय, बन्धन और बन्धन इन तीनों से यदि मोक्ष भिन्न होती उससे कुछ भी न होगा। अतएव इसे मोक्ष कहना युक्तिसंगत नहीं ॥२२०॥

आर्यदेव ने इस सन्दर्भ में और भी मन्थन किया है और कहा है कि निर्वाणमें स्कन्ध नहीं होते। पुद्गल की भी उत्पत्ति नहीं होती। जहाँ निर्वाण दिखाई नहीं देता वहाँ निर्वाणसे तात्पर्य क्या !

स्कन्धाः सन्ति न निर्वाणे पुद्गलस्य न सम्भवः ।

यत्र दृष्टं न निर्वाणं निर्वाणं तत्र किं भवेत् ॥२२१॥

भगवान् बुद्ध ने कहा है—“यह दुःख पूर्णतः निरवशेष हो गया है। इसे क्षय, विराग, निरास, उपशम, अस्तंगम, अयुक्तान्य सन्निक, निरुपादान, और शान्त कहा है।” इस प्रकार “समस्त स्कन्धों का नाश, जन्म मरणका क्षय, विराग, और निरोध निर्वाण है।” इस प्रकार के आगम प्रमाण से निर्वाण में स्कन्ध ह्रांत तो पुद्गल भी होता। तब उनके होने पर निर्वाण की प्राप्ति में सूत्र-विरोध होगा और निर्वाण संसार से बाहर नहीं होगा। इस कारण उस निर्वाण में निर्वाणभूत कुछ भी नहीं मिलता। इसलिए कहा है—“यत्र दृष्टं हि निर्वाणं निर्वाणं तत्र किं भवेत्।” निर्वाण का नाम निर्वृत्ति है। वह भावक्य होने का आधार है। इसका आधार निर्वाणभूत है। वह निर्वाणभूत स्कन्ध या पुद्गल है। उसके अभाव होनेपर आधार का अभाव हो जावेगा। तब उसके पक्ष में निर्वाण का स्वरूप क्या होगा ? आधारभूत अथवा आधेयभूत ? आधारभूत तो हो नहीं सकता क्योंकि निर्वाण में स्कन्ध होते नहीं और पुद्गल की भी उत्पत्ति नहीं होती। स्कन्ध और पुद्गल के अभाव में जब निर्वाण होता है और कुछ प्राप्ति होती नहीं तो निर्वाण से क्या तात्पर्य ! अतएव निर्वाण आधारभूत नहीं है।

निर्वाण आधेयभूत भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसमें भी वही पूर्वोक्त दोषोपपत्ति है। निराधार के आधेयके अभावसे निर्वाण कैसा ! निर्वाण के न होने पर निस्पृह नहीं जाना जाता। अतएव पदार्थ नित्य नहीं हैं ॥ २२१ ॥

मुक्तभूत पुरुष की मोक्षावस्थामें ज्ञानके अस्तित्व की कल्पना करना युक्त नहीं है क्योंकि सांख्यों के दर्शन में पुरुष बुद्धि के अक्षयवसाय के लिए जानता है। अग्नि में उज्जता के समान बुद्धि का स्वरूप ज्ञान है। उसका यथोपपत्तित विषयों का ज्ञान कराना स्वभाव है। प्रकृति विषयसंयोग काम से ज्ञात पुरुष

की अभेद-प्रतीति के क्रम से इन्द्रिय समूह की उत्पत्ति में पुण्य के विषय संज्ञा का कारण होती है। जब पुण्य के मन से विषय संभोग की इच्छा दूर हो जाती है, तभी संसार (जन्म-मरण) का उच्छेद होता है। भवहीन व्यक्ति के ज्ञान के सद्भाव का कोई तात्पर्य-साध नहीं। वह कोई भी पदार्थ अच्छी तरह अनुभूति में नहीं ला पाता। क्योंकि उसके हेतुफलसमक सारे विकारसमूह प्रस हो चुके। इसलिए मुक्त आत्मा के मोक्ष ज्ञानमुक्त नहीं।

यदि मोक्षकाल में भ्रमान माने तो ज्ञान सद्भाव में भिन्न स्वभाव व पुण्य की भ्रमान-रूपना बन्ध्यापुत्र की तरह स्पष्टः अस्तित्वहीन होगी ॥२२॥ यदि मोक्ष में आत्मा रहती है तो ज्ञान-बीज की भी उत्पत्ति होगी। यदि ज्ञान बीजका अभाव माना जाय तो भव-भावना भी अस्तित्वहीन हो जावेगी ॥२२॥

दुःख से मुक्त व्यक्ति के दुःख होता नहीं। दुःख उत्पाद, निरोध धर्म। संसार-कर्म के बलेश से उत्पन्न होता है। उसी कारण से पुद्गल बंधता है और वही आत्मा है। दुःखनिरोध होने पर उसके साथ सिद्धि-मुक्त की प्राप्ति से सर्वथा पश्चात् आत्मा का अभूतात्मकत्व से जो क्षय है, वही क्षय है। मुक्त आत्मा नहीं। वह आत्मा बन्ध्यापुत्र के समान बिल्कुल अकारणत्व रूप स्वयं विद्यमान नहीं है और उसके स्वरूप-सद्भाव में नित्यत्व के कारण अविकृत होने से बन्ध और मोक्ष दोनों का विशेष अभाव है और इसलिए पहले के सम संसार से निवृत्ति नहीं है। अर्थात् दुःख से मुक्त हो जाने पर निश्चय ही कुछ भी नहीं बच जाता। जो आत्मा का क्षय है, वस्तुतः वही क्षय है, मुक्त आत्मा नहीं। विशेष रूप से विकार के होने से अनित्य है। जो अनित्य होता वह सकारण होता है। फिर दुःख-सन्तान के समान ही स्ववादस्याग जायगा। अतएव आत्मा नहीं है। अर्थात् यदि मोक्ष में भी आत्मा मानें तो पि वह नित्य और अविकारी भी है। ऐसा मानने पर बन्ध, मोक्षव्यवस्था, संसार निवृत्ति ये सभी असंगत हो जावेंगे। यदि बन्ध-मोक्ष के लिए विकारी आत्मा मानें तो विकारी न होने से अनित्यतापत्ति हो जावेगी। अतः मुक्तावस्था आत्मवाद अग्रतः है ॥ २२५ ॥

२. आत्मप्रतिषेध

आचार्य आर्यदेवने "आत्मप्रतिषेधभावनासन्दर्शनम्" नामक प्रकरण में आत्म का यथाशक्य प्रतिषेध किया है। और चन्द्रकीर्ति ने उन तर्कों को और अधिक स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है।

आत्मा नामक कोई पदार्थ स्वल्पतः नहीं है । यदि है तो वह नियत रूप से स्त्रीरूपसे है अथवा पुरुषरूपसे अथवा नपुंसकरूपसे ? इनके अतिरिक्त अन्य कल्पना संभव नहीं । तीर्थकों ने आत्मा दो प्रकार का माना है—अन्तरात्मा और बहिरात्मा । उनमें जो अन्तरात्मा है वह शरीर रूप वर के भीतर व्यवस्थित, शरीर तथा इन्द्रिय समूह की कार्य में प्रवृत्त कराने वाला व्यापार पुरुष, जगत् का अहङ्कार उत्पन्न करने वाला, कुशलादि कर्मफल का उपभोक्ता और अनेक भेदों को भिन्न (नष्ट) करने वाला है । और बहिरात्मा शरीर, इन्द्रिय समूह का भी अन्तरात्मा का उपकारक है । आत्मा के इन दोनों भेदों में जो अन्तरात्मा है वह यदि स्त्रीरूपसे परिकल्पित किया जाय तो रूप और लिङ्ग नहीं छोड़ने के कारण जन्मान्तर में भी वह नित्य ही स्त्री रूप रहेगा । परन्तु ऐसा होता नहीं । लिंग में परिवर्तन भी होता है और स्त्रीत्वादि आत्मा के गुण भी नहीं । ये ही दोष आत्मा के पुल्लिङ्ग और नपुंसक मानने में उत्पन्न होंगे ॥ २२६ ॥

इस प्रकार यदि अन्तरात्मा की जो स्त्रीत्वादि की परिकल्पना है वह भ्रान्ति-मूलक है तो ये लिंग स्त्री, पुमान् और नपुंसक बहिरात्मा के माने जायें और बहिरात्मा के संयोग से ही अन्तरात्मा में भी स्त्रीत्वादि की प्रतीति की कल्पना करे । परन्तु यह युक्तियुक्त नहीं । बौद्धदर्शन में आकाश को अस्वीकार कर चार ही महाभूत माने गये हैं । जिसके दर्शन में पाँच महाभूत मान्य है, वहाँ भी देहादि के निर्माण में आकाश का योग न होने से चार महाभूत (पृथ्वी, जल, तेज और वायु) ही कारण-भाव को प्राप्त होते हैं । उन कारणभूत पृथिव्यादि महाभूतों में लिंग स्वरूपतः विद्यमान नहीं । यदि उनमें लिंग होते तो उनके स्वभावानुसार समस्त देहों की लिङ्गता निश्चित हो जाती और भ्रूण में भी लिङ्गता पायी जाती । परन्तु ऐसा होता नहीं ।

इससे सिद्ध हुआ कि आत्मा स्वरूपतः नहीं है । यदि आत्मा स्वरूपतः होता तो वह आत्मा जैसे एक के अहङ्कार का आलम्बन होता है, उसी प्रकार सभी के अहङ्कार का आलम्बन होना चाहिए । लोक में अग्नि की जलजता स्वभावतः सभी के लिए होती है, अनुष्ण किसी को नहीं । उसी प्रकार आत्मा को भी सभी के के अहङ्कार का आधार (विषय) होना चाहिये, यदि आत्मा स्वरूपतः है । परन्तु ऐसा है नहीं ॥ २२७ ॥

यदि यह कहा जाय कि अब आत्मा नहीं तो अहङ्कार और आत्मस्नेह कहाँ रहेंगे तो यह भी ठीक नहीं क्योंकि ये अहङ्कार और आत्मस्नेह स्वभावतः नहीं प्रत्युत

आत्मा में कल्पनामूलक हैं। जैसे ईश्वन में अग्नि की कल्पना कल्पनामात्र है उसी प्रकार रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान रूप अनित्य स्कन्धों में आत्मा, सत्त्व, जीव, जन्तु आदि की परिकल्पना अभूतार्थ का आरोपण मात्र है। जैसे ईश्वन के उपादान से अग्नि होती है उसी प्रकार स्कन्धों के उपादान से आत्मा जानी जाती है। और वह स्कन्ध दत्तों से पांच प्रकार का निकृषित होता हुआ स्वभावतः नहीं है। परन्तु उसकी परिकल्पना अनित्य संस्कारों में होती है।

यस्तवात्मा ममानात्मा तेनात्मा नियमात्र सः ।

नन्वनित्येषु भावेषु कल्पना नाम जायते ॥ २२८ ॥

आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि के लिए पुनः तर्क प्रस्तुत किया जाता है। आत्मा स्वभावतः है क्योंकि वह प्रवृत्ति-निवृत्ति का कारण है। यदि आत्मा नहीं होता तो शुभाशुभ कर्म का कर्ता और भोक्ता कौन होता? व्यक्ति वही शुभाशुभ कर्म करके जाति, गति, योगि आदि भेद से भिन्न जैवाणु में अपने कर्म के अनुरूप जन्म लेता है और घनन्त सुख-दुःख फलों का कारण होता है। वही भविसंस्कर्ता है। और वही प्रत्यनुभविता है। वही प्रबन्ध से मारा जाता है और स्पर्श किया जाता है और छोड़ा जाता है। अतएव आत्मा स्वरूपतः है।

इस संकापर अवधार्य प्रश्न करते हैं कि यह आत्मा जन्मान्तर परिवर्तन में दैहिक भेद के विकारों का अनुरोध करता है अथवा नहीं? यदि दैहिक भेद के विकारों का अनुरोध नहीं करता तो आत्मा की कल्पना निरर्थक है। यदि देह-भेद के विकार का अनुरोध करता है तो देह से आत्मा की अभिन्नता तथा नित्यता युक्त नहीं (२२९)। आत्मा के न होने पर देह की चेष्टा, संकोच, प्रसरण आदि का प्रेरक कौन होगा, यह प्रश्न भी तथ्यसंगत नहीं। रथ किसी स्पर्शरहित पदार्थ से सञ्चालित नहीं किया जा सकता। वह सञ्चालन स्पर्शवाच्य ही कर सकता है। आत्मा भी कालके समान प्रदेही होने से स्पर्शवाच्य नहीं है। अस्पर्शवाच्य पदार्थ से देहकी चेष्टा आदि के कारण से आत्मा के सद्भाव का अनुमान और अस्पर्शवाच्य की प्रेरणा कैसे सम्भव है! प्रदेशाभाव से यह आत्मा स्पर्शवाच्य है नहीं। जो अप्रदेशी है उसका संयोग नहीं होता। संयोग से विरहित वस्तु की प्रेरणा नहीं होती। अतएव दैहिक चेष्टा का कर्ता होने से भी जीवन (आत्मा) के अस्तित्व को स्वीकार करना संमत नहीं (२३०)

यदि यह आत्मा नित्य होता तो उसके रक्षक करने की आवश्यकता नहीं रहती और आकाश के समान अहिंसात्मक धर्मोपदेश की अपेक्षा न होती। अग्नि, वायु, जल, अग्नि, विष, वज्रपात आदि से भी इस पर कोई असर नहीं होता (२३१)।

आत्मा नित्य ही है क्योंकि जातिस्मरण का सदाभाव देखा जाता है। संस्कारों के उत्पन्न होने पर और बाध में बीज-भंग होने पर जातिस्मरण नहीं देखा गया। जन्मान्तर संस्कार नहीं उत्पन्न होते हैं वही नष्ट हो जाते हैं। वर्तमान जन्म में दूसरे ही उत्पन्न होते हैं। इसलिए आत्मा अतीत काल में ऐसी हो थी, यह स्मरण नहीं होता। अर्थात् जन्मान्तर के संस्कार बिना देह में उत्पन्न होते हैं उसी में नष्ट हो जाते हैं। फिर देहान्तर में उनकी स्मृति अभी होगी जब अनुभागकर्ता आत्मा को नित्य माना जाय। अतः आत्मा नित्य है। इस तर्क के अग्रहण के प्रसंग में कहा गया है कि।

जातिस्मरणों में भूलान्तर के अभाव से उत्पन्न जात होते हैं। उनसे उपलब्ध कुछ शरीर बित्त हो जाते हैं और कुछ शरीर उत्पन्न हो जाते हैं। यथासमय जातिस्मरण का अनुभव होने से जिस तरह जातिस्मरण के सदाभाव को उत्पन्न करने वाले आत्मा के नित्यत्व की परिकल्पना करते हैं वैसे ही शरीर की नित्यता को भी स्वीकार करना चाहिए। परन्तु स्वीकार कहाँ करते हैं? अतएव जातिस्मरण मात्र से आत्मा को नित्य नहीं माना जा सकता। अन्यथा कार्य को भी नित्य मानने का प्रसंग उपस्थित होगा।

जातिस्मरणसदाभावादात्मा ते यदि शाश्वतः।

कार्तं पूर्वकृतं दृष्ट्वा कावस्ते किमशाश्वतः॥२३२॥

भावार्थ पुनः पूर्वपक्ष स्थापित कर आत्मा की नित्यता का सङ्गन करते हैं—यह आत्मा जातिस्मरण कैसे करता है? यदि स्वभाव से करता है तो उचित नहीं क्योंकि कल्पना करना उसका स्वभाव नहीं। सचित्त होने से यदि कल्पक माना जाय तब भी ठीक नहीं। क्योंकि स्वभाव-त्याग का प्रसंग आयेगा (२३३)।

यहाँ अब करण भूत वस्तु भावियों की प्रवृत्तियाँ रूपादि पदार्थों पर गिरती हैं तो रूपादि का ज्ञान तद्रूप ही हो जाता है और बुद्धि द्वारा किये गये व्यवसाय से उस अर्थ को आत्मा जानता है। पदार्थ के अनुसार चैतन्य कल्पित हो जाता है। अतएव आत्मा अविन्न स्वस्व और नित्य हुआ। क्योंकि

चैतन्य सदैव पास रहता है। अतएव इसका क्खु आदि करण निष्प्रयोजन होनेसे निरर्थक हैं। (२३४)। जिसके दर्शन में इन्धन के अभाव में अग्नि नहीं होती और सद्भाव में होती है उसके दर्शन में इन्धनन्याययुक्त है। परन्तु जिसके दर्शन में अग्नि नित्य है उसके यहाँ इन्धनोपार्जन निरर्थक होगा। उसी प्रकार यह है। तब इस महत्वादि विकारों के समूह की प्रवृत्ति व्यर्थ ही है। और शास्त्र निर्माणाका अम भी व्यर्थ हुआ। तात्पर्य यह है कि पुरुष (आत्मा) चैतन्य स्वरूप और नित्य है तो नेत्रादि ज्ञान के करण (साधन) इन्द्रियाँ निरर्थक हो जायगीं। परन्तु इन्द्रियाँ निरर्थक नहीं हैं। अतः आत्मा चैतन्य स्वरूप और नित्य नहीं है। (२३५)।

जैसे बुद्धादिक चलन क्रिया के आरम्भ से पूर्व की अवस्था में द्रव्य रूप से विद्यमान हैं वैसे पुरुष (आत्मा) नहीं। क्योंकि आत्मा चैतन्य रूप मात्र होनेसे चैतन्यशक्ति से पृथक् है नहीं। और द्रव्य रूप के अभाव से चैतन्य रहित होने पर भी उसका अस्तित्व है ऐसी कल्पना की नहीं जा सकती। अतएव आत्मा है परन्तु चैतन्य नहीं ऐसा मानना युक्ति संगत नहीं। और जो चैतन्य शक्ति के सद्भाव से पुरुष के अस्तित्व की कल्पना की जाती है वह भी युक्त नहीं। क्योंकि निराधार शक्ति का सद्भाव नहीं होता (२३६)। यदि पुरुष चैतन्य-व्यक्ति के पूर्व चैतन्य शक्ति रूप हो तो भी ठीक नहीं।

चैतन्य की द्रूप्य कल्पना में अन्यत्र पृथक्ता से चेतना की चेतनाभाव, चेतना बीज, चेतनाशक्ति आपने देखी है और चेतना शक्ति से चेतना पृथक् भी देखी है। इसलिए चेतनाभाव से प्रवर्तमान चेतना चेतना-भाव के समान देश वाली होगी। जिस प्रकार लोहा द्रवत्व को प्राप्त हुआ भी लोहे के स्थान से अभिन्न स्थान (एक स्थान) में रहने वाला होता है उसी प्रकार चेतना शक्ति से पुरुष अभिन्न है ऐसी अभिव्यक्ति नहीं होती। क्योंकि दोनों पुरुष और चैतन्य शक्ति अभिन्न हैं। अतः यह पुरुष शक्ति को प्राप्त होता हुआ अभिव्यक्ति को प्राप्त होता है। बीज और प्रकुर का आविर्भाव और तिरोभाव दिखाने से समानदेशता नहीं। पुरुष का भी आविर्भाव और तिरोभाव दिखाई देता है। इसलिए समानदेशता नहीं। अतः आचार्य ने लोहे के द्रवत्व का दृष्टान्त दिया है। चैतन्य शक्ति से पुरुष पृथक् नहीं है। वह शक्ति रूप से सम्पन्न व्यक्ति रूपता को प्राप्त होता है और विभिन्नमरण होने से लोहे के समान आत्मा की निश्चयता सिद्ध नहीं (२२७)।

चेतनामातुरन्यत्र

बुध्यतेऽन्यत्रचेतना ।

इदमिव लोहस्य विकृतिं यावत्तः पुमान् ॥२३७॥

प्रत्येक प्राणी के शरीर में आत्मा आकाश के समान व्यापक है। उसकी मनोमात्र से संयुक्त चेतना सर्वव्यापिनी चेतना नहीं होती। और मन आत्मा के परमाणु मात्र देश से संयुक्त है। उस मन से संयुक्त होकर पुरुष मन से अभिन्न देशवाले चैतन्य को प्राप्त करता है यह तर्क भी ठीक नहीं।

आकाश के समान अत्यन्त महान् इस पुरुष के मनोमात्र में चैतन्य पाया जाता है। ऐसा मानने पर पुरुष अचेतन ही है। क्योंकि परमाणु मात्र प्रदेश में चेतन का सम्बन्ध न होने से पुरुष को संचेतन कहना संभव नहीं। अतः जैसे परमाणु मात्र नमक के संयोग से गंगा जल नमक वाला है ऐसा नहीं कहा जा सकता। उसी प्रकार आत्मा को भी मनके संयोग मात्र से चेतन नहीं कहा जा सकता। आत्मा द्रव्य है। चैतन्य गुण है। अतएव इन दोनों के परस्पर भिन्न पदार्थ होने से पुरुष अचेतन है। अतः अचेतन घर की तरह आत्मत्व की कल्पना युक्त नहीं (२३८)

आत्माको प्रत्येक प्राणी में सर्वव्यापी भी नहीं माना जा सकता। यदि मैं आकाश की तरह सर्वव्यापी हूँ तो मेरी ही आत्मा के सद्भाव से दूसरे प्राणी में भी यह मेरा है 'ऐसा अहङ्कार क्यों नहीं उत्पन्न होता? यदि ऐसा होता तो मेरा सर्वव्यापकत्व उचित होता। परन्तु अन्य प्राणियों में 'मेरा है' यह अहङ्कार उत्पन्न नहीं होता। इस में पर शरीर में दूसरे आत्मा द्वारा आवरण युक्त नहीं। और न दूसरे के आत्मदेशमें मेरी आत्मा का सद्भाव है क्योंकि समस्त प्राणी एक दूसरे में व्याप्त है। और जब समान देशता है तब उसके द्वारा उसका आवरण सम्भव नहीं। तेजवावरण नाम न तत्सर्वत्रोपपद्यते। समान देश होने से कोई भी वस्तु अपने से अपने का आवरण नहीं हो सकता। इसलिए परात्मा के भी अहङ्कार-विषय होने की प्रसक्ति होगी। परन्तु ऐसा होता नहीं अतएव आत्मा सर्वगत नहीं है। (२३९)

सांख्यवादियों के अनुसार सत्, रज और तम के तीन गुण हैं। उन तीनों गुणोंकी साम्यावस्था प्रधान और प्रसथावस्था प्रकृति है। वह त्रिगुणात्मक प्रकृति अचेतन होते हुए भी पुरुष के विहित विषयोपभोगकी उत्सुकता से पुरुष के साथ अभिन्न रूप से मिलकर समस्त विकार समूह जगत को उत्पन्न करती है। उत्पत्ति क्रम यह है—प्रकृति से महान् (बुद्धि), महान् से अहङ्कार, अहङ्कार

से पञ्च-तन्मात्रा और इन्द्रिय, पञ्चतन्मात्रा से पञ्चमूत्र पृथ्वी, जल, तेज, वायु, और आकाश । इस प्रकार जिन वादियों के मत में सुखों को कर्त्ता और भवेत्तन माना गया है उन वादियों और उन्मत्तों में कोई अन्तर नहीं । उन्मत्त वस्तुका विपरीत ज्ञान कराते हैं । साक्ष्यों का यह असदर्थ प्रलाप है । (२४०) । सांख्य दर्शन के सत् रज और तम गुण गुहादि का निर्माण कर सकते हैं परन्तु उनका उपभोग नहीं कर सकते । इससे अधिक अयुक्त और क्या हो सकता है (२४१) ।

जिसमें क्रिया हो उसे कर्त्ता कहते हैं । बिना कुछ करता हुआ निर्हेतुक कोई कर्त्ता नहीं होता । क्रियावान् होने पर निश्चित ही क्रिया की पूर्व अवस्था विशेष ज्ञातव्य है । पूर्वापर अवस्थाओं में निविशेष आत्मा पूर्वावस्था के समान क्रियावान् नहीं होता । और स्पर्शवान् क्रियावाला वायु, अग्नि आदि की तरह नित्य हो नहीं सकता । उसी प्रकार आत्मा की भी नित्यता सिद्ध नहीं होती । और आत्मा का क्रियावान् होना युक्त भी नहीं है । क्योंकि आत्मा व्यापक है और व्यापक से क्रिया हो नहीं सकती । इसलिए कि चलन आदि क्रिया में कर्त्ता पूर्व स्थान का त्याग करता है और आगे स्थान से संयोग । सर्व व्यापी आत्मा में यदि गमनादि क्रिया माने तो उसका कहीं त्याग और कहीं संयोग मानना पड़ेगा, जो संयोग-वियोग व्यापकत्व का बाधक है । अतः सर्वव्यापी आत्मा में क्रिया नहीं हो सकती । क्रिया कर्त्ता और कर्म दोनों के आश्रित रहती है । और वह क्रिया दो प्रकार की है व्यापार रूपा और भावरूपा । कर्त्ता के आश्रित व्यापाररूपा क्रिया होती है । जैसे गमन क्रिया के आश्रित देवदत्त जाता है । और वह सर्वगत नहीं होता । क्योंकि याद के उत्क्षेपण व अवक्षेपण लक्षण रूप क्रिया से पूर्व देश का त्याग और अपर देश का ग्रहण होता है । इसीलिए क्रियावान् कहलाता है । यदि इसे सर्वगत मानते तो वह कहाँ जाता और कहाँ अनुपस्थित रहता । इसलिए कहा है—नास्ति सर्वगते क्रिया—सर्वव्यापी में क्रिया नहीं होती । अतएव आत्मा निष्क्रिय है । कर्माश्रिता क्रिया जो किसी बाह्य रूपके संयोग से कम्पन आदि प्रगट करती है और जो पाकादि है वह कम्पन प्रकट नहीं करती और वह भी कर्त्ता में स्थित व्यापारिक भाव से दोनों से सम्प्रयुक्त जानी जाना चाहिए । इसलिए कहा है—क्रियावान् नित्य नहीं है और सर्वव्यापी पदार्थ में क्रिया होती नहीं । अतएव आत्मा क्रिया रहित है इसलिए भी निश्चयवाद और वास्तिकवाद समान है । क्योंकि निष्क्रिय पदार्थ आकाशकुसुम के समान सत नहीं है । और सर्गात् असत् होने से आत्मा निष्क्रिय है । इसलिये यदि आत्मा नित्य नहीं है तो नेरात्मवाद सुम्हें

प्रिय क्यों नहीं ? समस्त अस्त दृष्टियों से निवृत्ति पाने के लिए नैरात्म्यवाद आवश्यक प्रिय होना चाहिए ।

क्रियावाञ्छाश्रयतो नास्ति नास्ति सर्वमस्ते क्रिया ।

निस्क्रियो नास्तिता तुल्यो नैरात्म्य किं न ते प्रियम् ॥२४२॥

यदि आत्मा अग्नि की उष्णता के समान स्वरूपतः सर्वदा उपलब्ध होता है ऐसा माना जाय तो भी ठीक नहीं । क्योंकि आत्मा का स्वरूप बाहियों ने भिन्न भिन्न स्वीकार किया है । कोई प्रत्येक देह में अग्नि रूप से आत्मा की व्यापक स्वीकार करते हैं । दूर समस्त जगत की आत्मा की चन्द्र के समान एक ही मानते हैं । और उसका भेद देह के भेद से औपचारिक उसी प्रकार है जिस प्रकार तेल, घी, जल आदि पान्त्र-भेद से चन्द्र प्रतिबिम्ब है । वह सर्वांगत है । इसलिए दृश्यते सर्वगः कैश्चित्कैश्चित्कायमितः पुमान् 'कहा है । इसी प्रकार कोई मानते हैं कि ज्वर, सारस, चीटी, हस्ती आदि का आत्मा उनके शरीर बराबर है और उसका संकोच और विस्तार शरीर के अनुसार होता है । दूसरे लोग आत्मा के संकोच विस्तार को अनृचित मानने हुए उसे परमाणु मात्र ही मानते हैं । परन्तु तथागतों की उक्ति के आधार पर प्रतीत्य समुत्पाद धर्म का पूर्ण ज्ञान रखने वाले सम्यग्ज्ञानी "आत्मा नहीं है" ऐसा मानते हैं । यदि आत्मा स्वरूपतः होता तो निश्चित रूप से सत्य दर्शन वाले बुद्धों को भी आत्मा की उपलब्धि अवश्य होती । परन्तु तीर्थकों को आत्मा की उपलब्धि नहीं होती । अतएव यह फलित हुआ कि स्वभाव रूप से आत्मा नहीं है ॥२४३॥

नित्य आत्माकी भाषा कैसी और भाषा (उपकार, अपकार आदि) के बिना मोक्ष कैसे ? अर्थात् नित्य आत्मामें भाषा नहीं हो सकती और भाषा रहित कब मोक्ष भी कहना असंगत होगा । अतः जिसके मतमें आत्मा नित्य है उसके मत में मोक्ष की कल्पना युक्त न होगी (२४४)

यदि आत्मा स्वरूपतः होता तो स्वरूपतः निवृत्ति के अभाव से मोक्षावस्था में भी उस आत्मा का सद्भाव होता । उस स्थिति में नैरात्म्य चिन्तन की कल्पना युक्त नहीं । अतएव आत्म तत्त्व-ज्ञान से नियमतः निर्वाण होता है वह भी असत्य है । क्योंकि वही भी आत्मवाहक सद्भाव होता (२४५) ।

सम्बन्धित धर्म से असंयुक्त, स्वरूप विशेष मात्र से अवस्थित भाव मात्रा का जो ग्रन्थ प्राप्त होता है वह उसका स्वभाव है यह व्यवस्था समझनी चाहिए। क्योंकि अन्य धर्मों का मिश्रण नहीं होता। जैसे छोटे स्वर्ण में से लोहा आदि धातु के नष्ट हो जाने पर स्वर्ण पूर्णतः विद्युद्विद्ध हो जाता है और यही विद्युद्विद्ध स्वर्ण की यथार्थ प्रकृति है। वैसे ही मुक्तात्मा का विद्युद्विद्ध ज्ञानावस्था में ज्ञानका जो विशेष स्वरूप होता है वही उसका स्वरूप है। उससे आत्मा का योग कुछ भी नहीं होता। यदि आत्मा का योग रहे तो अहंकार होने की भी प्रसक्ति उपस्थित होगी। अतएव मोक्ष की पूर्वावस्था में भी वह उसका स्वभाव होता है यही युक्त है। इसलिए आत्मा स्वरूपतः सिद्ध नहीं (२४६)।

लोक में अनित्य पदार्थों के उच्छेद की कल्पना नहीं की जाती, अन्यथा सृष्टि के प्रारम्भ से जो बीज, मंजुर, वृक्ष आदि का हेतु और फलका सम्बन्ध अविच्छिन्न रूप से आज भी उपलब्ध होता है वह नहीं होता। यदि अनित्य का उच्छेद होता तो परम्परा की अप्रवृत्ति रूप विनाश होता। तो फिर ये बीजादिक आज भी क्यों उपलब्ध होते। परन्तु बीजादिक प्राप्त होते हैं। इसलिए अनित्य पदार्थ का उच्छेद नहीं होता ऐसा समझना चाहिए। यदि अनित्य वस्तुका सर्वथा उच्छेद होता है ऐसा माना जाय तो किसी भी प्राणी को मोहाविष्ट नहीं होना चाहिए।

अनित्यका उच्छेद स्वीकार करने पर अविद्या की प्रवृत्ति नहीं होती। इसलिए संसार विपर्यास के आवरणके बिना ही साध्य होता और समस्त लोककी अविद्याका विनाश होने से कोई भी तत्त्व अदृष्ट नहीं रहता। अतएव अनित्य वस्तुका उच्छेद नहीं होता (२४७)।

समस्त भावों की उत्पत्ति में कारणभूत आत्मा की नित्यता सिद्ध है। इस कारण से प्रवृत्त बीजादिकों का उच्छेद नहीं देखा जाता। ऐसा कहना भी उचित नहीं। क्योंकि हेतु प्रत्यय को जन्म देने वाले भाव नित्य नहीं रहते। और असत् का जब कोई अस्तित्व नहीं तो क्षरविषय के समान जगत्सृष्टि में वह कारण कैसे हो सकता है ? (२४८)।

यदि भाव आत्महेतुक हैं तो आत्मा के पृथक् होने से दूसरे भाव उत्पन्न नहीं होंगे। सूर्यकान्तमणि, इन्धन तथा सूर्य के संयोग से अग्नि उत्पन्न होती

है चन्द्रमा के समागम होने पर चन्द्रकान्तमणिके संयोगसे जलबारा बहती है। बीजादिकों से अंकुरादि उत्पन्न होते हैं। महाभूतोंसे बहुत आदि इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं। रूपादि भी दूसरे कारण से ही होता है। यह सब जो आत्मकर्तृक ही हैं इस रूपकी प्रवृत्ति उसी कारणसे ही उपसम्भ होती है। हेतुसे ही जगत्प्रवृत्ति हो जाती है। तब फिर आत्मकर्तृत्व-परीक्षा निरर्थक हो होगी। जब नित्यसे उत्पत्ति नहीं होती तो लोकमें जैसे हेतु-प्रत्ययोंसे उत्पन्न हुए स्वभावसे असिद्ध बीजरूप प्रतीत्यसमुत्पादसे अनित्य अंकुर उत्पन्न होता है जो स्वयं ही अव्यवस्थित, निःस्वभाव तथा प्रकृतिशून्य है जैसे ही इस दृष्टान्त द्वारा अन्य भावोंके अन्वकारसे आवृत, सूक्ष्म, हेतु-फलमें अवस्थित अरूपी वेदनादि। और हेतु-कर्मके क्लेशसे अतीत, प्रनास्य और संस्कार निःस्वभाव हेतुसे निःस्वभावी उत्पन्न होते हैं ऐसा समझना चाहिए।

यथा हि कृतकाद् बीजाज्यायंते कृतकोऽङ्कुरः ।

अनित्येभ्यस्तथा सर्वमनित्यमेव जायते ॥ २४६ ॥

इसी प्रकार जहाँ वज्रादिके कारण संस्कारोंके सम्बन्धका उन्मूलन हो जाता उसे भी विघ्नजन प्रतीत्यसमुत्पादज्ञानसे वारण करते हैं। भाव अर्थात् फल अंकुरादि बीजसे उत्पन्न होते हैं अतः बीजका उच्छेद नहीं होता। और जब अग्रादिसंयोग के समान भाव बीजादिहेतुक अंकुरादि सन्तानको उत्पन्न नहीं करते तब बीजमें उच्छेद दृष्टि होती है। परंतु सृष्टिके आरम्भसे अब तक अंकुरादि प्रवृत्ति अविच्छिन्न रूपसे देखी जा रही है। अतः बीजमें उच्छेद-दृष्टि (अनित्यता) समभव नहीं। यदि अंकुर रूप फलके प्रवृत्त होनेपर भी अपने स्वभावमें अवस्थित रहनेसे बीज निर्वातित नहीं होता तो बीजमें निकार न हानेसे वह नित्य हो जाता है। परन्तु ऐसा होता नहीं। अंकुर हो जानेपर बीज नष्ट हुआ दिखाई पड़ता है। यदि वह अंकुर होने पर भी नष्ट न होता तो उस बीजसे दूसरे भी अंकुर होते। परन्तु अंकुर दूसरे होते नहीं। अतः ये बीज तथा अंकुर ये दोनों अनित्य हैं और भावों का निःस्वभावत्व स्पष्ट है (२५०)।

३. कालप्रतिषेध—साधारणतः सभी भारतीय दर्शन कालका अस्तित्व स्वीकार करते हैं। वेद, ब्राह्मण, आरण्यक और उगनिषदों में संवत्सर, सूर्य चन्द्र आदि का वर्णन अथवा उनके प्रति भक्ति का प्रदर्शन उल्लिखित है। इह-लोक, परलोक, अतीत, वर्तमान, भविष्य, क्षण, पल आदि काल के ही विभाजक तत्त्व हैं। भौमालोक और वैश्वोदिक काल और आकाश के सामान्यतः चार

समस्त मानते हैं— सूक्ष्मत्व, विस्तृतत्व, नित्यत्व और एकरूप । जैन दर्शन काल को अनर्वास्तिकात्मिक द्रव्य मानते हैं । सांख्य काल को उपाधि मात्र समझते हैं फिर भी उसे सांख्यत प्रकृति का एक गुण विशेष माना है । बौद्धधर्म ने कालको बिलकुल धरवीकार कर दिया ।

प्राचीन बौद्धधर्म में उपनिषदों के समान केवल रूप को ही अनित्य माना जाता था और चित्त, विज्ञान जैसे अन्य सूक्ष्म धर्म इस अनित्यता के परे थे । काल से अध्यात्मिक द्रव्यों की उत्पत्ति होती है । इस कल्पना का समर्थन बौद्ध साहित्य से भी होता है । महाभाषा में किसी मिथ्यादृष्टि के अनुसार काल को नित्य और संस्कृत पदार्थ को अनित्य माना गया है । अभिधर्मकोश में एक ऐसे त्रैकाल्यवाद का स्वरूप मिलता है जिसमें भविष्य में उत्पन्न होने वाले कार्य का वर्तमानीकरण देशान्तर कर्षण से होता है । संबन्ध के न्यायानुसार शब्द में प्रतिपक्षी के एक अन्य मत का उल्लेख है जो त्रैकाल्यवाद को नहीं मानता ।

वैभाषिक में रूप और चित्त को अनित्य माना है । वहां ७५ धर्मों में काल को कोई स्थान नहीं दिया गया । अप्रत्यक्ष रूप से इसका तादृश्य समुत्पत्ति से अवश्य किया जा सकता है । इसमें अध्यात्मिक काल, जाति, जरा, स्थिति एवं अनित्यता रूप संस्कृत लक्षण त्रिकालात्मक है । उत्तरकाल में मात्र एक विभु संस्कृत द्रव्य रह गया जिसमें धर्म अवस्थित हैं । धर्म स्वलक्षणवान्, होता है और यही उसकी स्वक्रिया (कृति कारित्र, और स्वभाव) हैं । कारित्र्य का समाप्ति क्षण वर्तमान है, अनभिष्यक्त काल भविष्यत है, और व्यक्त काल भूत है । वास्तविक कारित्र्य तां वह हैं जो भविष्यत धर्मों को अपनी स्वक्रिया अभिष्यक्त करने के लिए विवश करे । हीनयान अभिधर्म में इसके ६ प्रकार हैं— सहस्र, समनन्तर, समाग, सर्वमग, विपाक और अधिपति । इनमें धर्म का कारित्र्य स्वकारित्र नहीं, परन्तु उसका हेतु भावावस्थान उसका फलोत्पादन सागर्भ्य हो जाता है । अभिधर्मकोश (२. पृ० २६३) में यह कहा गया है कि धर्म चाहे भविष्यत, वर्तमान अथवा भूत हो, सदैव रहता है । यह उस क्षण में फलग्रहण या फलाक्षेप करता है जिस क्षण में वर्तमान होकर यह एक फल का हेतु अथवा बीज होता है । कारित्र और स्वभाव का सम्बन्ध न भिन्न है और न अभिन्न । वह तो अनिर्वचनीय है । सौमन्तिकों ने इस सिद्धान्त का उपहास करते हुए इसे देवविषेष्टित कहा है (अभिधर्म-कोश, ५-५७) परन्तु संबन्ध ने इसका प्रसिद्धाव करते हुए कहा है कि इस स्थिति

में फिर कुछ को भी उपहास का पात्र बनाना पड़ेगा क्योंकि वे लीकेसर हैं भी और नहीं भी हैं । अर्थात् वैभाषिक भेदाभेदी हैं ।^१

सौत्रान्तिकों के अनुसार भूत भी अविस्थित काल का अस्तित्व निरान्त-काल्पनिक एवं आधारविहीन है । उनकी दृष्टि में वर्तमान काल की सत्ता कवच्य वास्तविक कही जा सकती है । सर्वास्तिवाद में फल, विषय आदि के के कारण विकास का अस्तित्व माना गया है ।^२

आर्यदेव ने ऋतुःशतक में कालवाद के तर्क उपस्थित किये हैं । जिनमें प्रमुख हैं—संसार की उत्पत्ति और लय का कारण एवं बीजादि हेतु का जगत की प्रवृत्ति में फलरूप में परिणामन । इन तर्कों का उत्तर देकर उन्होंने काल के अस्तित्व का समर्थन किया है । उनका कहना है कि यदि काल को नित्य माना जाय तो अंकुरादि की उत्पत्ति सर्वैव होनी चाहिए । कालको फलात्मक हेतु भी नहीं माना जा सकता, अन्यथा अग्नि से दग्ध बीज में अंकुर (फल) की फलवत्ता प्रसक्त हो जावेगी । काल विभिन्न जगत का कारण होता तो उससे नियत पूर्वावस्थावर्ती नाना रूप विकार से कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिए पर होती नहीं । काल की नित्यता स्वीकार करने पर हेतु भाव परिकल्पना भी व्यर्थ हो जाती है । इसके अतिरिक्त काल के प्रतिषेध में एक यह भी कारण है कि नित्य पदार्थ से नित्य पदार्थ की ही उत्पत्ति होनी चाहिए पर उससे जगत रूप अनित्य पदार्थ की उत्पत्ति होती है । अतः यह सिद्ध है कि काल का अस्तित्व नहीं है ।^३

आर्यदेव ने काल का प्रतिषेध करने के लिए एक पृथक् अध्याय लिखा है जिसका सारांश इस प्रकार है—

कालवादियोंके पूर्वपक्ष के समर्थन में आर्यदेव ने कहा है कि काल का सदाभाव स्पष्टतः सिद्ध है । संसार में पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, बीज आदि कारणों-के रहने पर भी कदाचित् पुष्प और अंकुर आदि की उत्पत्ति और नाश होता है । अतः काल नाम का पदार्थ सिद्ध होता है । और वह क्षण, पल, मुहूर्त आदि

१. बौद्धधर्मदर्शन, पृ० ५७४-८

२. अथर्वकांस्ते तदुक्तं इत्यात् सङ्क्षिप्यात् कलात् तदस्तिवादात् सर्वास्तिवादी मतः—अनिकर्म कोष, ४-३५

३. ऋतुःशतक, २०७-२१२

से अभिन्न होता है । अतीत, अनागत, प्रत्युत्पन्न इन तीनों कालोंमें व्यवस्थित रहता है और भाव से भिन्न हैं । अतः नित्य है । कालवाकियों की इस भाग्यता का सङ्गठन करते हुए अचार्य आर्यदेव ने कहा है कि यदि काल भाव (पदार्थ) से भिन्न और ज्ञान से सिद्ध हो तो वह उत्पाद और भङ्ग का कारण होगा । परन्तु ऐसा है नहीं । भाव से भिन्न होनेके कारण उसके ग्रहण करनेका प्रसङ्ग उपस्थित होगा ।

जो तीनों काल कालके स्वभाव विशेषसे अवस्थित हैं वे भी अमूर्त होनेसे स्वरूपतः निर्णय करनेमें असमर्थ होते हैं और स्वभावतः व्यवस्था करनेमें समर्थ नहीं होते । बटादि द्वारा उनकी व्यवस्था करना संभव है । वे काल तो पदार्थसे भिन्न स्वरूप वाले हैं, वेदनादिके समान अनुभवाकार हैं और रूप, शब्द आदिके समान इन्द्रिय द्वारा नहीं जाते जाते । अतएव बटादि द्वारा ही वे विशेष रूपसे ज्ञातव्य हैं । इस प्रकार तीनों कालोंका निषेध करनेसे कालका प्रतिषेध स्पष्टतः हो जाता है । आर्यदेव और चन्द्रकीर्ति ने इस कथन को घट के उदाहरण के माध्यम से समझाया है । उन्होंने कहा है कि—

जो अनागत घट है उसमें न वर्तमान घट है और न अतीत घट । लक्षणके भेदसे परस्परमें यह असंभव है । इस प्रकार जब अनागत घटमें वर्तमान और अतीत दोनों घट विद्यमान नहीं हैं तब वर्तमान और अतीत दोनों भी अनागत होनेके कारण अनागतमें अनागत कहलाये । जिस प्रकार अनागत वर्तमानमें अनागत होनेके कारण अनागत है उसी प्रकार वर्तमान और अतीत दोनों भी अनागत होनेके कारण अनागतमें अनागत हुए । यदि वर्तमानमें अनागतत्व होनेके कारण अनागत ने अनागतत्व से अनागत नहीं ऐसा कहा तो भी युक्त नहीं । अनागतकी सिद्धि होनेपर वर्तमान और अतीत दोनोंकी सिद्धि होगी । यदि अनागत ही सिद्ध नहीं तो अतीत और प्रत्युत्पन्न (वर्तमान) की सिद्धि कैसे हो सकेगी । इसी अभिप्रायसे अनागतका अभाव प्रतिपादन करनेकी इच्छासे आचार्य ने कहा है—“यस्मादनागता तौ द्वौ नास्ति तस्मादनागतः ।” जब दोनों अनागत हुए तो तीनों भी अनागत होने ही । तीनोंके अनागतत्व होने पर अतीता और प्रत्युत्पन्न दोनों के असम्भ होने से अनागतत्वसे अनागतकी व्यवस्था कैसे संभव है । अतएव अनागत काल नहीं है ।

अनागते घटे वर्तमानोऽतीतश्च नो घटः ।

यस्मादनागता तौ द्वौ नास्ति तस्मादनागतः ॥२५१॥

यदि अतीतत्व और अनागतत्व ये दोनों स्वभाव अनागत घटमें विद्यमान हैं तो अतीतत्व युक्त नहीं क्योंकि अनागत स्वभावके समान अनागतका सङ्भाव भी

सिद्ध हो जायगा । अतएव अनागत अतीत नहीं हो सकता । अतीत के सिद्ध न होने से अनागत भी सिद्ध न हो सकेगा (२५२) ।

तथा, जो अनागत भाव है वह सत् है या असत् । अनागत स्वभाव के होने पर सत् होगा नहीं, यह ऊपर कहा जा चुका है । जैसे ही अनागत भी न होगा । जिसका जो स्वभाव रहता है उसकी स्थिति तदान्मक और वर्तमान रहती है । नीलात्मकत्व के सद्भाव से ही नील वर्तमान [विद्यमान] है, पीतात्मकत्व के कारण नहीं । उसी प्रकार अनागत भी अनागतत्वभाव से वर्तमान में ही रहता है, अनागत में नहीं । जब अनागत सिद्ध नहीं होगा तो इसी के आश्रित सिद्ध होनेवाला न वर्तमान ही है और न अतीत ही है । इस इस प्रकार तीनों कालों का सद्भाव सिद्ध नहीं होता (२५३) ।

जो अतीतकाल है वह अतीत स्वरूप से अतीत है या अनतीत स्वरूप से । अतीत स्वरूप से अतीत हो नहीं सकता अन्यथा वह अतीत नहीं कहला पावेगा अतिश्रांत व्यापार का ही नाम अतीत है । जो इस समय है वह अतीत अति-क्रान्त कैसे कहा जायगा । जैसे दुग्ध भाव से अतीत दही दुग्ध नहीं हो सकता और बालभाव से अतीत युवा बाल नहीं हो सकता । इसी प्रकार अतीतकाल से उत्पन्न होनेवाला अतीत अतीत नहीं कहा जा सकता (२५४) । उक्त दोष को वारण करने के लिए यदि यह कहा जाय कि अतीतकाल उसे कहते हैं जो अतीत से अनतीत हो तो ऐसा मानने में भी अतीतकाल से उत्पन्न होनेवाला अनतीत अतीत वा उलंघन नहीं करता । इस प्रकार जो अतीत के व्यापार से शून्य होगा वह अतीत कैसे कहा जा सकता है ! अतएव अतीतकाल का अस्तित्व सम्भव नहीं और जब अतीतकाल नहीं है तो उससे अनपेक्षित अनतीत (वर्तमान, भविष्यत्) भी नहीं है । इस प्रकार स्वरूपतः तीनों काल नहीं हैं ।

स्यादतीतादतीतश्चेदतीतो जायते कुतः ।

अतीतादनतीतश्चेदतीतो जायते कुतः ॥२५५॥

जो वैभाषिक सर्वकाल के सद्भाव को कहने के लिए सर्वास्तिवाद की ही प्रशंसा करता है उसके दृष्टिकोण के पुनर्परीक्षण के सन्दर्भ में प्रश्न है कि जिस अनागत अर्थ के अस्तित्व की कल्पना की जाती है, उसकी कल्पना उत्पन्न होने पर की जाती है अथवा अनुत्पन्न होने पर । यदि अनागत भाव भी उत्पन्न है तो वह उत्पन्न होने से वर्तमान होगा, अनागत कैसे ! यदि अनागत भाव अजात (अनुत्पन्न) है तो अनागत भी दुष्मा और विद्यमान भी । सब निर्वाण की तरह इसको भी अनित्य मानना पड़ेगा । (२५६)

अथपि अनागत अप्रयुक्त है अथपि वह अस्तित्व के समान अविनाशी है हेतु और प्रत्ययों से अनागतीय अनागतत्व के नष्ट हो जाने से वर्तमानता न जाती है। इस तरह अनागत अनित्य है (२५७)।

जो यह वर्तमान पदार्थ है वह अनित्य ही है। क्योंकि स्वभावतः अस्त्यु रहने से वर्तमानत्व के सम्बन्ध से वर्तमान कहा जाता है और जिसकी अनित्यता है वह वर्तमान में अभाव के कारण विद्यमान ही नहीं होता। इस प्रकार वर्तमानत्व के साथ वर्तमानस्वाभाव भी मानना पड़ेगा। परन्तु एक पदार्थ : सदाभाव और असदाभाव ये दोनों विरोधी तत्त्व रह नहीं सकते। इसलिये वर्तमान अतीत नहीं है, नित्य है। इसी प्रकार अतीतकाल की भी अनित्यता सम्भव नहीं। क्योंकि जो विनष्ट हो जाता है उसे अतीत कहते हैं। तब तं अतीत के अनित्य मानने पर विनष्ट का पुनः विनाश मानना पड़ेगा जो अयुक्त और निष्प्रयोजन है। इससे आशयाभाव और अनवस्था दोष भी आ जाते हैं। अतः वर्तमान और अतीत ये दोनों नित्य हैं। इसके अतिरिक्त उसकी तीसरी गति भी नहीं होती। यदि वर्तमान और अतीत इन दोनों से अन्य अनागत को अनित्य मानें तो यह भी युक्त नहीं क्योंकि उत्पन्न हुआ वर्तमान और अतीत अनित्य है। जब वे अनित्य सिद्ध नहीं हो सके तो उत्पत्ति रहित आकाशादि की तरह अनागत की अनित्यता तो अत्यन्त असंगत होगी। आशयाभाव और अनवस्था दोष से विनष्ट वस्तु की पुनरुत्पत्ति संभव नहीं। अतः जैसे नित्य आकाश में अनित्य वर्तमान और अतीत की कल्पना निरर्थक है वैसे ही स्वभाववादी की काल के अतीत वर्तमान और अनागत की कल्पना भी असंगत है (२५८)।

अनागत भाव का अस्तित्व है। तन्तु में पट, कपाल में घट, बीज में अंकुर आदि अनागत भाव पहले से विद्यमान रहते हैं और वे हेतु-प्रत्यय-सामग्रियों के पश्चात् उत्पन्न होते हैं। क्योंकि जो पहले से जिसमें विद्यमान नहीं रहते वे पीछे भी उत्पन्न नहीं होते। जैसे कन्या स्त्री को पुत्र उत्पन्न नहीं होता। अतएव जन्म देखने से अनागत भावों का अस्तित्व ज्ञात होता है। ऐसा कल्पना पर आयदेव ने कहा है कि

यः पश्चाज्जायते भावः स पूर्वं विद्यते यदि

त मिथ्या जायते पक्षस्तस्मान्मियतिवादिनाम् ॥२५९॥

उत्पत्ति से पूर्व अवस्थित जो भाव हेतु-प्रत्ययों से पीछे उत्पन्न होता है। उसका यदि उत्पत्ति से पूर्व स्वरूपतः अस्तित्व है ऐसा माना जाय तो अनागत का

बर्हान करनेवाले नियतिवादियों का प्रतिनिधित्व स्वभाव, निहेतुक, पुष्पकार-
शून्य, उपपत्तिविरुद्ध पक्ष मिथ्या नहीं होना अर्थात् अनागत भाव के यथार्थ
मानने पर नियतिवाद पक्ष भी यथार्थ हो जायगा । यदि नियतिवाद पक्ष सत्य
माना जाय तो इसमें दृष्टादृष्ट विरोध आता है । और जगत के पुस्त्वार्थ की
भी कोई अपेक्षा नहीं रहती तथा प्रतीत्य समुत्पाद का अभाव हो जाता है ।
उसके अभाव होने पर सारविचारण के समान समस्त जगत अप्राप्त हो जावेगा ।
अतएव नियतिवाद अयुक्त है । इसलिए अनागतसद्भाववाद भी अयुक्त
है (२५४) ।

जिस पदार्थ का हेतु-प्रत्ययों से उत्पादन किया जाता है वह जन्म के पूर्व है
ऐसा मानना युक्त नहीं । यदि उसका अस्तित्व होता तो विद्यमान (सत्)
वस्तु का पुनरुत्पादन होता । परन्तु सत् का पुनरुत्पादन होता नहीं क्योंकि ऐसा
मानना निष्प्रयोजक है (२६०) । यदि अनागत नहीं मानेंगे तो अनागत पदार्थों
का अवलम्बन करनेवाला योगियों का प्रणिजिज्ञान भी यथार्थ न होगा । परन्तु
योगियों का ज्ञान यथार्थ है क्योंकि उनकी भविष्यवाणी यथार्थ (सत्य) रहती
है । असत् बन्ध्यापुत्रादि में यह संभव नहीं । अतएव अनागत यथार्थ है । ऐसी
कल्पना किये ज्ञान पर अर्थात् आर्यदेव ने कहा है कि—

दृश्यतेऽनागतो भावः केनाभावो न दृश्यते ।

विद्यतेऽनारातं यस्य दूरं तस्य न विद्यते (२६१)

उत्पत्ति से पूर्व की अवस्था में अनागत पदार्थ नहीं है । यदि अविद्यमान
पदार्थ योगियों द्वारा देखा जाता है तो बन्ध्यापुत्रादि भी देखे जाने चाहिए ।
परन्तु अविद्यमान पदार्थ तो योगियों द्वारा देखे जाते हैं, बन्ध्यापुत्रादि नहीं ।
स्वभावतः दोनों असत् हैं । उनमें एक दिखाई देता है, दूसरा नहीं, ऐसा कहना
युक्तिसंगत नहीं । जिसके मत में अनागत पदार्थ स्वरूपतः है उसके मन में वह
दूर नहीं होगा । परन्तु दूर होता अवश्य है । ये दूरधर्म अतीत और अनागत
है । अन्तिम धर्म है—प्रत्युत्पन्न पदार्थ । इस प्रकार अनागत धर्म उससे दूर हुआ
जो अयुक्त है क्योंकि जिसके मत में अनागत भी विद्यमान ही है उसके लिए
अनागत दूर नहीं हो सकता (२६१) ।

जिसके लिए काय, वचन और मनका संयम है वह दानादि धर्म यदि अकृत
(नित्य) ही है तो उसकी प्राप्ति के लिए यय, नियमादिक जम व्यर्थ होंगे ।
उस जम के बिना भी धर्म की प्राप्ति संभव होने लगेगी । अतः धर्म की नित्यता

होते हुए भी नियम से धर्म की कुछ विशेषता सम्पादन करते हैं। वही धर्म पहले अविद्यमान होने से पीछे किये जाते हैं। इस प्रकार अनागतता अनुभव है (२६२)।

अनित्यत्ववाद और सत्कार्यवाद इन दोनों के परस्पर विरोधी हैं एक वस्तु में दोनों कैसे सम्भव हैं ? इस प्रश्नका पर अन्वय कहते "आद्यन्ती यस्य विद्येते तत्त्वोक्तानित्यमुच्यते" । अर्थात् अनित्य : जिसका आदि और अन्त दोनों हों। जिसके पूर्व अवान्तर नहीं वह लोक है और जिसके पश्चात् अवान्तर नहीं वह अन्त लोक है, अनित्य है। पदार्थ का आदि और अन्त दोनों हैं वह लोक है; अनित्य है। इ अद्यन्त के सद्भाव से लोकको नित्य नहीं कहा जा सकता। और न : सत्कार्यवाद भी कहा जा सकता है (२६३)।

यदि अनागत नहीं है तो अनागामि क्लेश और जन्म के अभाव से प्रयत्न के ही मोक्ष हो जायेगा। आर्य मार्ग के फल से मुक्तों के अनागत जन्म न होने के कारण अनागत न होगा। जैसे अनागत के बिना भुक्त प्रयत्न सिद्ध हो जाता है उसी प्रकार इस अनागतफलाभाववाद में प्रयत्न के मोक्ष प्राप्त हो जायगा। परन्तु होता नहीं। अतएव असत्कार्यवाद युक्त : अनागत के मानने में केवल मुक्ति-प्राप्ति में ही दोष नहीं आया हमारे अहेतुक उत्पाद भी होने लगेंगे। ऐसी स्थिति में यह भी कहा सकता है कि लोहित वर्ण के बिना लोहित वर्ण की उत्पत्ति होती यदि लोहित वर्ण के बिना लोहित वर्ण की उत्पत्ति मानी जाय तो अहेतुक ही होगी। परन्तु अहेतुक उत्पत्ति होती नहीं। यदि ऐसी सम्म मानें तो अर्हत् में भी रागका प्रसंग मानना पड़ेगा। अतएव अहेतुक न सम्भव नहीं। जब अहेतुक उत्पाद नहीं होगा तो अनागतता भी न होना ही है (२६४)।

सांख्य और वैशेषिक ये दोनों दर्शन सत्कार्यवादी ही हैं। सांख्य व जो सत् है वही है, जो असत् है वह नहीं ही है। असत् की उत्पत्ति नहीं और सत्का विनाश नहीं होता। असत् कारणसे, उपादान-ग्रहणसे और शा शक्य-कारण आदि होनेसे सत् ही कार्य होता है। यदि असत्कार्यवाद जायगा तो सभी पदार्थोंसे सभी पदार्थोंकी उत्पत्ति होनी चाहिए, परन्तु नहीं। अतएव सत् ही कार्य होता है। वैशेषिक दर्शन भी स्वभावतः उत्प होनेसे उत्पत्तिके भयसे तीनों कालोंमें सत्की ही कल्पना करता है। वैशे

सौत्रान्तिक और विज्ञानवादी असत्कार्यवादी हैं। सत् कार्यकी उत्पत्तिके निरोध होनेसे असत् ही कार्य उत्पन्न होते हैं ऐसा मानते हैं। अतएव सत्कार्यवाधियों और असत्कार्यवाधियोंमें सत्कार्यवादीके मनमें बटके लिए जो स्तम्भाद्वार, कपाट आदिका बन्दर, पक्षी आदिकी रचना रूप भ्रलंकार युक्त नहीं है। क्योंकि वह भ्रलंकार रूप कार्य तो गृहमें सत्कार्यवादीके मनमें पहलेसे ही विद्यमान है। अन्यथा भ्रमत्कार्यवादका प्रसंग उपस्थित हो जाता है।

भ्रमत्कार्यवादी के मन में भी स्तम्भादि भ्रलंकार निरर्थक होंगे। क्योंकि भ्रलंकार रूप कार्य तो असत्कार्यवादी के मत में असत् है। जैसे असत् होने से बन्ध्यापुत्र किसी के द्वारा भी पैदा नहीं किया जा सकता। उसी प्रकार गृह के लिए स्तम्भादि भ्रलंकार को असत्कार्य वाद के भी मत में कोई पैदा नहीं कर सकता।

स्तम्भादीनामलङ्कारो गृहस्यार्थे निरर्थकः।

सत्कार्यमेव यस्येष्टं यस्यासत्कार्यमेव च ॥२६५॥

यदि अनागत धर्म का परिणाम वर्तमान माना जाय तो इस स्थिति में दो अवस्थायें सम्भव हैं—स्वरूप के विनाश से कल्पना की जाय अथवा स्वरूप स्थिति से। यदि स्वरूप के विनाश से परिणाम मानें तो एक नष्ट होगा और दूसरा उत्पन्न होगा। इस प्रकार परिणाम से उत्पत्ति और विनाश दोनों होंगे। स्थिति से परिणाम माना जाय तो एक द्रव्य का दूसरे धर्म में वृत्ति का उदय होने से धर्मान्तर का उद्भव होगा न कि परिणाम का। यही हमारा परिणाम है। इसी को स्पष्ट करते हैं। जैसे गोरस द्रव्य में रहने वाले धर्मान्तर दुग्धभाव की निवृत्ति और दधिभाव की उत्पत्ति परिणाम है। उसी प्रकार सत, रज, तम इन तीनों गुणों की अनागतावस्था को निवृत्त और वर्तमान अवस्था की उत्पत्ति ही परिणाम है। परन्तु इस परिणाम के अस्तित्व की स्थापना करना सम्भव नहीं है। क्योंकि लोक को अनागत आदि तीनों गुणों के अस्तित्व का तो ज्ञान है परन्तु परिणाम का नहीं। दधि दुग्ध का विकार है ऐसा कहना सम्भव नहीं क्योंकि दुग्धावस्था में ही दुग्ध में दुग्धत्व है, दुग्धावस्था में ही वर्तमान दुग्ध दधि-भावको प्राप्त नहीं होता। यदि दुग्ध ही दधि भाव में हो जाता तो दुग्ध ही दधि हो जायगा। परन्तु यह उचित नहीं। अतएव यह दुग्ध का दधिभाव नहीं है। जब दुग्ध का दधिभाव होता तो अन्य किसी का भी हो जाता। अतएव परिणाम नहीं है। दधि में दुग्धावस्था से भिन्न गोरस द्रव्य मात्र की कुछ भी उपलब्धि नहीं होती। इसलिए आचार्य ने कहा है तथापि वर्तमानोऽस्ति कल्पयन्त्यविचक्षणा (२६६)।

संसार में एक क्षण में उत्पत्ति और भङ्ग वाले पदार्थों की किसी भी प्रकार की स्थिति नहीं है। स्थिति के अभाव से काल का हेतुभाव नहीं है। इसलिए पदार्थों के नित्य न होने से भाव रूप संसार की स्थिति सम्भव नहीं। यदि स्थिति होती तो फिर जीर्णता नहीं आती। क्योंकि जरा जीर्णता स्थिति के विरुद्ध होती है। अन्त की जीर्णता को टटाने के लिए ही स्थिति का अभाव समझना चाहिए (२६७)।

यदि भाव की स्थिति होती तो भाव क्रम से अनेक विज्ञानों द्वारा ज्ञेय होते इसकी सम्भावना भी नहीं। क्योंकि ज्ञान और ज्ञेय दोनों क्षणिक होते हैं। जो एक से ग्रहण (जाना) किया जाय वह दूसरे से ग्रहण नहीं किया जा सकता। अतएव भाव स्थितिमान् नहीं है। स्थिति के न होने से न भाव ही सिद्ध है और न काल ही (२६८)।

यदि पदार्थ से अनित्यता पृथक् ही है तो अनित्यत्व के लक्षण-भेद से पदार्थ नित्य हो जाता है। परन्तु भावपदार्थ नित्य नहीं है। अतएव अनित्यत्व का अन्यत्व भाव युक्तिसंगत नहीं। यदि अनित्यत्व भाव त एक है तो भी वह भाव एकत्व से पृथक् रह नहीं सकना और जो अनित्यत्व है, वह भाव में ही रहता है। इसलिए अनित्यत्वात्मक होने के कारण पदार्थ की स्थिति सदैव संभव नहीं। इसलिए भाव की स्थिति नहीं है। स्थिति के अभाव से अनित्यत्व नहीं। स्थिति और अनित्यत्व इन दोनों के अभाव से पदार्थ नहीं है और पदार्थ के न रहने से काल भी न नहीं होगा (२७०)।

यदि स्थितिकाल में अनित्यता दुर्बल है तो धर्मकी समानता होने पर वह स्थिति किसके द्वारा नष्ट की जायगी ? उसके बाद बलवत्ता कैसे आयगी। अर्थात् नहीं आ सकती। अतएव स्थिति पहले ही अथवा पश्चात् ही बलवान नहीं होगी। इसलिए पदार्थ नित्य अथवा स्थितिहीन होगा। परन्तु यह युक्त नहीं। अतएव भाव की स्थिति नहीं है (२७१)।

यदि अनित्यता दुर्बल नहीं होती, बलवती होती तो सभी पदार्थों में रहती। यह वह पदार्थों के एकांश में व्याप्त होकर रहे तो सभी में भी नहीं रहेगी। जब सभी पदार्थों में वह अनित्यता नहीं रहेगी तो सभी पदार्थ अनित्य भी न होंगे। जहाँ स्थिति बलवती होगी वहाँ कोई अंश नित्य होगा और जहाँ अनित्यता बलवती होगी वहाँ कोई अंश अनित्य होगा। इस प्रकार न सभी अनित्य होंगे और न सभी नित्य होंगे (२७२)।

यदि अनित्यता लक्ष्य के साथ नित्य रूप से सम्बद्ध है तो स्थिति नित्य नहीं होगी क्योंकि लक्ष्य और लक्षण व्यभिचरित नहीं होते । यदि अनित्यता नित्यता नित्य रूप से सम्बद्ध नहीं है तो स्थिति नित्य होगी क्योंकि अनित्यत्व का वह भी अनुबन्धन हो जाता है । यदि स्थिति की नित्यता की रक्षा के लिए अनित्यता को लक्ष्य के साथ उत्पन्न न मानकर पश्चात् काल में माने तो भाव पहले नित्य होकर पश्चात् अनित्य होगा । इस प्रकार एक ही भाव को नित्य और अनित्य दोनों मानना पड़ेगा, परन्तु यह युक्त नहीं (२७३) ।

यदि उस पदार्थ का अस्तित्व है तो उसकी अनित्यता असत्य होगी और यदि वह नष्ट होता है तो उसका अस्तित्व असत्य होगा । अर्थात् स्थिति को मानना युक्त नहीं । और उसकी स्थिति के न होने से पदार्थ भी नहीं होगा । पदार्थ के न होने से उसके अस्तित्व रहनेवाला काल भी स्वभावतः सिद्ध नहीं होगा (२७४) । काल अतीत संस्कारों की स्मृति का कारण है यह भी ठीक नहीं क्योंकि वर्तमान में स्थित पदार्थ का जो स्वरूप साक्षात् करने वाले पुरुष के वर्तमान ज्ञान द्वारा देखा गया है वह पुनः वर्तमान ज्ञान का विषय नहीं हो सकता क्योंकि एक पदार्थ का दो विज्ञानों द्वारा ज्ञेय होना पहले ही निषिद्ध कर दिया गया है । इसी न्याय से देखा हुआ पदार्थ पुनः नहीं देखा जाता । अतएव तद्विषयक स्मृति भी पुनः नहीं होती ।

इसलिए स्मृति का भालम्बन अतीत भाव हुआ न कि वर्तमान । वह अतीत भाव यदि स्वरूपतः होता तो वह स्मृति विद्यमान भाव का भालम्बन करने के कारण स्वरूपतः सिद्ध होनी । परन्तु जब वह अतीत भाव स्वरूपतः नहीं है तब उसका भालम्बन करनेवाली स्मृति भी नहीं है । अतः वह स्मृति मिथ्या है । मिथ्या इस स्वभाव से अभाव और प्रतीत्यसमुत्पाद में कोई अन्तर नहीं । भाव और अभाव दोनों पदार्थ मिथ्या नहीं हैं । अतीत पदार्थ भी सर्वथा है नहीं ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उनका स्मरण होता है और फल भी देखा जाता है । स्वरूप से होने पर भी वह नहीं है । नित्यत्व का प्रसंग होने पर वस्तुग्रहण का भी प्रसंग उपस्थित होगा । उस प्रकार के भाव से स्मृति भी वैसी ही होगी । अतः वह स्मृति भी मिथ्या है उसी तरह जिस तर स्वप्नावस्था में देखे गये अनुभव विषयक स्वप्नों की स्मृति जाग्रत अवस्था में मिथ्या होती है ।

न दृष्टो दृश्यते भावभ्रिस्तं न जायते पुनः ।

तेन मिथ्या स्मृतिर्नामाद्योऽस्या मिथ्यैव जायते (२७५) ।

दृष्टिप्रतिषेध—सभी पदार्थ प्रत्यक्षज्ञानगम्य नहीं होते । कुछ (परोक्ष पदार्थ) अनुमानगम्य भी होते हैं । स्वभावशून्यता के विषय में दृष्टान्त के होने से अनुमान भी कर सकते हैं : यहाँ सर्वस्याग का उपाय सर्वधर्म स्वभाव शून्यता है । उस सर्वधर्मस्वभावशून्यताको कोई विपरीत नहीं कर सकता । प्रीर यह सर्वधर्मस्वभावशून्यता सूक्ष्म भी है । क्योंकि सभी के समीप सर्वदा होते हुए भी वह सभी के समक्ष नहीं है । युक्तियों द्वारा सर्वधर्मस्वभावता का खण्डन करके निःस्वभावता का प्रतिपादन किया गया है । यही निश्चय करना चाहिए । निश्चय करने में दो विकल्प उठ सकते हैं—यह ऐसा ही है या अन्यथा । यदि अनिश्चय का कोई कारण है तो उसे उपस्थित कीजिए । यदि नहीं हैं तो उक्त प्रकार से खण्डन हो ही चुका । और थोड़ा भी अनिश्चय का कारण कहना संभव नहीं, ऐसा इसी दृष्टान्त से सिद्ध है । अतः यदि बुद्धोक्त उपदेशों की सत्यता में कुछ सन्देह है तो शून्यता के उपदेश की सत्यता से ही अन्य उपदेशों की भी सत्यता का निश्चय कर लेना चाहिए । इस प्रकार बुद्ध के उपदेशों में कहीं भी सन्देह नहीं रहता (२८०) ।

शास्त्रसंकेत को न जानने वाले गोपालक आदि सैकड़ों बार उपदिष्ट होने पर भी शून्यता के ज्ञान में उनका प्रवृत्त नहीं हुआ । इसीलिए उन्हें भय होता है । शून्यता का ज्ञान होने पर ही परिणतों का भय सर्वथा दूर हो जाता है । क्योंकि भय के कारण भर्त्सक और ममता के अभिनिवेश शून्यता के ज्ञान में उसी तरह नष्ट हो जाते हैं जिस तरह रस्सी में सर्प का विपरीत ज्ञान होने के बाव रस्सी के देखने पर सर्प का भय दूर हो जाता है । परन्तु जो अल्पज्ञानी है उसे नियम में ही होता है ॥२८३॥

संसार में प्रवृत्ति कराने में अनुकूल धर्म प्रवर्तक कहलाता है और प्रजानियों का अभ्यास इसी प्रवर्तक धर्म में होता है । पदार्थों की स्वभावशून्यता रूप धर्म तो निवर्तक है क्योंकि वह संसार से निवृत्ति कराने में अनुकूल होता है । उस स्वभावशून्यता के अभ्यास का बाधक आत्मस्नेह है । उस आत्मस्नेह में विलस लगा रहने से साधारण जन निवर्तक शून्यता धर्म से अत्यन्त भयभीत हो जाते हैं । और स्वभावशून्यता को प्रपात की तरह मानते हुए उसे यथार्थ रूप से समझने का प्रयत्न ही नहीं करते ॥२८४॥

इस प्रकार अज्ञानान्धकार से अशुद्धित पदार्थ तत्त्व में एवं अप्राप्य अन्तर्वाले संसार रूपी महावन में प्रनष्ट सम्मार्ग वाले किसी व्यक्ति की भक्ति यदि स्वभावशून्यता में हो जाती है । तो उस भक्ति के अनुकूल कारणों में वृद्धि हो

जाती है। और उससे उत्पन्न होने वाली प्रसन्नता शून्यतासिद्धान्त के उपदेश में हो जाती है। ऐसे ही व्यक्तियों को उपदेश दिया जाना चाहिए। परन्तु जो किसी ईर्ष्या, मात्सर्य, मय श्रोता के द्वेष प्रादि मोह के कारण तत्त्वधर्म (स्वभावशून्यता) के पात्रजन के उपदेश सुनने में विघ्न उपस्थित करता है उसे देव और मनुष्यात्मक सुगति भी नहीं मिलती क्योंकि वह निश्चित रूप से दुर्गति में जाता है तो फिर मोक्ष-प्राप्ति की बात तो कोसों दूर रही ॥२८५॥

इस प्रकार दूसरे का अत्यन्त उपकार करने वाले के सन्दर्भ में कहा गया है कि शील से पतित व्यक्ति अच्छा है परन्तु दर्शन (स्वभावशून्यता रूप बौद्ध दर्शन) से पतित व्यक्ति अच्छा नहीं। शील से स्वर्ग प्राप्त होता है। परन्तु बौद्धदर्शन से निर्वाणपद प्राप्त होता है।

शीलादपि परं स्रोतो न तु इदं कथञ्चन।

शीलेन गम्यते स्वर्गो दृष्ट्या याति परं पदम् ॥ २८६ ॥

इस तत्त्वदर्शन के रहस्य को जानने के लिए विद्वान को प्रयत्न करना चाहिए। बौद्ध दर्शन के विषय के भय से सर्वत्र पात्र विशेष को निश्चित किये बिना अपात्रों में इस नैरात्म्यदर्शन का उपदेश नहीं देना चाहिए। क्योंकि अपात्रों में दिया गया उपदेश निरर्थक ही होता है।

जो अद्वितीय मोक्षद्वार है वह नैरात्म्य है। कुत्सित मतावलम्बियों को जो भयंकर है वह नैरात्म्य है। समस्त बुद्धों के ज्ञान का जो विषय है वह नैरात्म्य है। आत्मा नाम है स्वभाव का। उस आत्माके अभावको नैरात्म्य कहते हैं। वह नैरात्म्य धर्मनैरात्म्य और पुद्गलनैरात्म्य के भेदसे दो प्रकार का है। यहाँ जो पुद्गल नैरात्म्य है वह स्कन्धों से जाना जाता है। और वह स्कन्ध में पांच प्रकार से खोजते हुए उत्पन्न नहीं होता। परन्तु धर्मस्कन्ध, प्रायतन धातु सूचक पदार्थ हैं। इन धर्मों का और पुद्गल का अपने हेतु और प्रत्यय के प्राचीन जन्म होता है और वे उपादानों से जाने जाते हैं। इस लिए उनका स्वायत्त व अपरायत्त अपना प्रावृत्त (नित्य) रूप नहीं है। इस प्रकार पुद्गल की और धर्मों की निःस्वभावता व्यवस्थित की गई है। जिस पदार्थ की स्वरूपतः सिद्धि नहीं है उसकी अन्य किस आत्मा से सिद्धि होगी? अतएव सर्वथा अविद्ध लक्षण स्वरूप ही पदार्थ मूर्ख व्यक्ति के विसंवादक आत्मा द्वारा जाने जाते हैं और इसी कारण भ्रजानी उनसे भ्रमत्व करने लगते हैं। सम्यग्दर्शनों द्वारा पदार्थ के यथार्थ स्वभाव को जानने के बाद धर्मनैरात्म्य और पुद्गलनैरात्म्य दोनों का समत्व छूट जाता है और यही निर्वाण प्राप्ति का कारण है। नैरात्म्य का ज्ञान होने पर

समस्त पदार्थों में समत्व का त्याग हो जाता है और फिर कहीं पर कोई की आवश्यकता नहीं होती। इसलिए नैरात्म्य एक अद्वितीय मोक्ष-यह नैरात्म्यदर्शन कुत्सिन भक्तावलम्बियों को भयङ्कर है। क्योंकि दर्शन में वस्तुका सर्वथा अभाव माना जाता है जो अन्य मत वालों द्वारा रित वस्तु के स्वरूप से पूर्णतः विपरीत है। इसीलिए उन्हें नैरात्म्य द कर प्रतीत होता है। समस्त बुद्धों के ज्ञानका विषय नैरात्म्य है समस्त आवक बुद्ध, प्रत्येक बुद्ध और सम्यक्सम्बुद्ध तीनों सम्मिलित हैं। ज का विषय रहने से इसे समस्त बुद्धों का विषय कहा गया है। अ नैरात्म्यधर्म की महत्ता को व्यक्त करते हुये कहा है कि जो इम धर्म को है उसकी अन्य धर्म में प्राप्ति नहीं होती। इसलिए यह नैरात्म्यधर्म न नाश के द्वार के समान देखा जाता है (२६१)

सद्धर्मतत्त्वदर्शन रूपी अमृतरसास्वाद से अन्य दर्शनों का रस अस हो जाता है। अतः वह अमृतरस अन्य सभी दर्शनों में नहीं मिलना। आचार्य ने आस्वादन सद्धर्ममृतरस के समान बुद्धिमान व्यक्ति के सन्तोषकारक वचन कहा है—“धर्मोऽयमात्मनस्तेन नाशद्वारमवेक्ष्यते नैरात्म्यधर्म आत्मा के नाशद्वार के समान देखा जाता है (२६२)

बहुत से कुशल मनुष्य भी अन्य तीर्थिकों के मतों का आत्मस्वन । दिखाई देते हैं, भगवान बुद्ध का नहीं। इसका मुख्य कारण है—बौद्ध अत्यन्त सूक्ष्मता। बौद्धधर्म की सूक्ष्मता और अन्य धर्मों की अयुक्तता पावन करते हुए आचार्य ने कहा है—शाक्य धर्म चित्त से, अचेलक धर्म और ब्राह्मण धर्म कर्णेंद्रिय से जाना जाता है। इनमें भगवान बुद्ध सूक्ष्म है—

शाक्यैरचेलकविप्रेस्त्रिभिश्चत्तेन चक्षुषा ।

कर्णेन शुद्धान्तं धर्मः सूक्ष्मस्तत्समयो मुनिः ॥ २६४ ॥

ब्राह्मणों का सार पाठ है। वही उनके धर्मों का विषय है। अचेलक चार रहित होने के कारण बढ़ती हुई शरीर की दुर्गन्ध और पङ्क से । वस्त्र, स्नान और शाटिका से रहित होने से शीत, छूप, वायु, सूर्य, वष अनादि दुःखों के कारण भूत होते हैं। उनका आचार और धर्म चक्षु जाता है। परन्तु शाक्य (बौद्ध) समस्त पदार्थों को निःस्वभावत्व रूप उद्भासित चित्त की मन्तान वाले, समस्त असद् दर्शनों को भयभीत क गहन अज्ञान तिमिर को दूर करने वाले और संस्कृत, पदार्थ की स्वप्न, ।

माया नारी और प्रतिबिम्ब निर्माण के समान देखते हुए समस्त क्लेशमल की दूर करने से निर्मल चित्त वाले होते हैं। इस कारण उनकी कुशल भावना मनो-विज्ञान से जानी जाना चाहिए। इस प्रकार भगवान् बुद्ध का धर्म सूक्ष्म है। इस धर्म की सूक्ष्मता के ही कारण पुण्य की भावना होते हुए भी लोग बुद्ध-धर्म में प्रवृत्त नहीं होते। बाह्य उपासना का विधान बौद्धधर्म में नहीं है।

ब्राह्मण मन्त्र, जप, दान, होम मङ्गल, प्रायश्चित्त आदि कार्यों से अन्य लोगों से लाभ सत्कार आदि की इच्छा से बाह्य धर्म चाहते हैं। उनका यह बाह्य प्रधान धर्म मोक्षेच्छुकों को निषिद्ध है क्योंकि वह संसार के अननुकूल (प्रतिकूल) है। इसी प्रकार नग्नकों का धर्म भी चित्त को जड़ की तरह बना देने के कारण जड़ धर्म कहा गया है।

ब्राह्मणानां यथा धर्मः प्रायेण बाह्य उच्यते ।

नग्नकानां तथा धर्मः प्रायेण जड़ उच्यते ॥ २६५ ॥

बाह्यधर्म होने के कारण ही ब्राह्मणों और नग्नकों में लोगों की अद्वितीयता है, यह प्रतिपादन करते हुए आचार्य आर्यदेव कहते हैं कि जैसे विद्याध्ययन मात्र से ब्राह्मणों में अद्वितीयता उत्पन्न हो जाती है। वैसे ही क्लेशादि ग्रहण से नग्नों (जनों) पर लोग कृपा करने लगते हैं (२६६)। इन नग्नकों (जनों) को शरीर, क्लेश और दुःखों का अनुभव धर्म के निमित्त होता है ऐसा कहना भी ठीक नहीं। क्योंकि उनका आचरण दुःखरित का फल है। जैसे मचेलकों का चरित्र दुःखानुभव पूर्वक नरक दुःखानुभव के समान कर्म का परिणाम होने के कारण धर्म नहीं है वैसे ही ब्राह्मणों का जन्म भी पूर्वोपाजित कर्मों का फल है। अतएव वह भी धर्म नहीं कहला सकता ॥ २२ ॥

यदि कर्म विपाक से वस्तु आदि के समान दुःख और जन्म धर्म नहीं हैं तो धर्म क्या है ? आर्यदेव ने इस प्रश्न का उत्तर दिया है कि भगवान् बुद्ध ने संक्षेप रूप से अहिंसा को धर्म कहा है और केवल स्वभावशून्यता को ही निर्वाण कहा है। यही दोनों धर्म हैं। किसी प्राणी के अपकार की चिन्ता और अपकार के लिए किये गये शारीरिक और वाचिक कर्म हिंसा कहलाती है। उसके विपरीत अहिंसा है। दत्त कुशल कर्म ही उसके पथ हैं। थोड़ा भी परोपकार अहिंसा के अन्तर्गत आ जाता है। तथागतों ने संक्षेपतः धर्म और अहिंसा का ही प्रतिपादन किया है। जो स्वभावशून्यता कही गई है उसे तथागतों ने निर्वाण रूप से वर्णित किया है। अहिंसा से स्वर्ण प्राप्ति होती है और शून्यता से निर्वाण मिलता है। इसलिए 'केवलं तद्धिोभयम्' कहा है। तथागत द्वारा प्रतिपादित दोनों धर्म इसी

में पश्चिमुद्धि (केवल) को प्राप्त होते हैं, अन्यत्र नहीं। इसी में स्व-पर की स्वर्ण और मोक्ष की कल्याण सिद्धि है।

धर्म समासतोऽहिंसा वर्णयन्ति तथागतः ।

शून्यतामेव निर्वाणं केवलं तदिहोभयम् ॥ २६८ ॥

बौद्धदर्शन की इतनी अधिक उपयोगिता समझते हुए भी बाह्य धर्मावलम्बी इन दोनों धर्मों को क्यों स्वीकार नहीं करते ? इसका वास्तविक कारण धर्म-देव की दृष्टि में स्वपक्षप्रेम है। अपने पक्ष के प्रति अनुराग बनादि संसार से चला आया है। वह अपने जन्मस्थान के समान छोड़ा नहीं जा सकता। इसी कारण से भ्रजानी अपने वर्णन पक्ष के राग को छोड़ नहीं पाते। फलतः तथागत धर्म (बौद्धधर्म) में वे प्रवृत्त नहीं होते। परन्तु पण्डितगण अपनी जन्मभूमि को भी दुःखों का कारण जानकर, उससे भाशा छोड़कर वैभवशाली अन्य देशों का आश्रय लेते हैं। उसी प्रकार उन्हें अपने पक्ष को छोड़कर गुणवान् बौद्धधर्म का ही आश्रय अवश्य लेना चाहिए (२६९)। इसलिए कहा है—

प्राप्तोऽन्यतोऽपि युक्तार्थः श्रेयस्कारमेन धीमता ।

ऊर्ध्वमकों नेत्रवतां सर्वसाधारणो ननु ॥ ३०० ॥

अर्थात् कल्याण चाहने वाले बुद्धिमान को उपयुक्त पदार्थ जहाँ कहीं भी मिले ग्रहण करना चाहिए। जैसे मूर्ख नेत्रवान् प्राणियों के लिए है और मर्ब साधारण के लिए भी ॥ २५ ॥

५. इन्द्रियार्थ-प्रतिषेध

चक्षुःसन्निकर्षत्व—चार महाभूतों और चार उत्पदानभूतों से उत्पन्न होने वाला घट चक्षु द्वारा सम्पूर्णतः दिखाई नहीं देता। इसी प्रकार अन्य पदार्थों के प्रत्यक्षीकरण का भी यहाँ निषेध किया गया है। यह वस्तु सुगन्धित है, इस तरह नासिका द्वारा ज्ञातव्य जातिपुष्प, पद्म कमल, चन्दनादिक सभी पदार्थ नासिका इन्द्रिय के विषयभूत हैं, क्योंकि रूपादि देखे बिना कोठरी में बन्द उसकी गन्धमात्र ग्रहण की जा सकती है। इसी प्रकार यह पदार्थ भीठा है, इस तरह के शक्कर, नमक, नीम आदि सभी पदार्थ रसना-इन्द्रिय के विषयभूत हैं। यह कोमल हैं, इस तरह के लकड़ी, कम्बल, धूल, पाषाण आदिक सभी पदार्थ स्पर्श-इन्द्रिय के विषय हैं। वे सभी पदार्थ चारों महाभूत और चार उपादानभूत, कुल मिलाकर आठ द्रव्यों से बनते हैं, इसलिए एक एक इन्द्रिय द्वारा उनका एक एक विषय ही ग्रहण किया जाता है, सभी एक साथ नहीं। अतएव जातिपुष्प,

त्कर, लकड़ी, कम्बल आदि आत्मा या स्वयं के प्रत्यक्ष हैं, ऐसा कौन तत्त्वज्ञानी
 लहेगा ? (३०२) यदि रूप मात्र के देखने से सम्पूर्ण अदृष्ट घट देखा जा
 सकता है तो अदृष्ट घट से दृष्ट रूप क्या अदृष्ट नहीं हो सकता ? भाट द्रव्यों का
 आवाहन स्वरूप होने पर भी घट विषय में यदि एक द्रव्य रूप देखने से सम्पूर्ण
 (घट) को देखे जाने की कल्पना की जा सकती है तो एक रूप में अवस्थित
 वह रूप अवशिष्ट सात द्रव्यों के द्वारा क्या अदृष्ट नहीं कहा जा सकता । इसलिये
 रूप का ही नहीं, घट का भी प्रत्यक्षत्व नहीं होता (३०३) । क्योंकि उस
 रूपका पर, अपर और मध्यम अंश होता है । अनिरसित गन्धादि से सम्बन्धित
 रस रूप का प्रत्यक्षत्व उसके पर, अपर और मध्यम अंश के देखने मात्र से नहीं
 हो जा सकता । क्योंकि उन पर, अपर और मध्यम अंशों के भी पर, अपर
 और मध्यम अंश होंगे । फिर उनके भी अन्य अंश होंगे, और उन अंशों के भी
 अन्य अंश होंगे । इस प्रकार रूप परमाणु के अन्तिम भाग तक रहेगा (३०४) ।
 यदि आप रूप मात्र के देखने से घट का प्रत्यक्षत्व मान बैठेंगे तो अणु का भी
 उसके पहले, पीछे और दिगंश भेद ने तथा पर, अपर और मध्यम अंश भेद से
 अंश मानना पड़ेगा । पर अणु के अंश माने नहीं जाते । यदि पहले, पीछे के
 अंश भेद से अणु अंशवान माना जाय तो घट के समान उसकी भी परमाणुत्व
 गति हो जायगी अर्थात् अणु को फिर अणु नहीं कहा जा सकेगा । अतएव
 अटका प्रत्यक्षत्व सम्भव नहीं है । द्रव्याष्टक के साथ में निश्चित रूप से रहने वाले
 तत्त्वमहाभूत से निर्मुक्त रूप उपलब्ध नहीं होता । रूपायतन से निर्मुक्त रूप हेतु
 ही होता । रूपायतन बहुत इन्द्रिय द्वारा ग्रहण है परन्तु रूपहेतु शरीरेन्द्रिय द्वारा
 ग्रहण है । इसलिए यदि 'रूप हेतु है' यह किसी स्वरूप से सिद्ध होता है तो रूप
 ही स्वरूपतः सिद्ध हो जायगा । रूपहेतु का रूपादि सिद्ध होने पर उसका भेद
 होना भी संभव नहीं । इसलिए रूपहेतु के अभाव होने पर निर्हेतुक रूप भी सिद्ध
 ही होता । यदि अभेदरूप में अवस्थित होने के कारण रूप हेतु के रूप का
 माना माना जाय तो भी संभव नहीं क्योंकि ऐसा मानने पर रूपहेतु और उसका
 तल दोनों का ग्रहण बहुत इन्द्रिय द्वारा होना चाहिए । पर यह संभव नहीं,
 क्योंकि प्रत्येक इन्द्रिय के विषय और लक्षण भिन्न होते हैं (३०८) । यदि द्रष्टव्यत्व
 योजन निरर्थक है तो यहाँ द्रष्ट पदार्थ को देखकर उसके द्रष्टव्य स्वरूप की
 कल्पना की जाती है या अदृष्टव्य स्वरूप की । यदि द्रष्टव्य स्वरूप की कल्पना की
 जाती है तो उस कल्पना से लाभ क्या ? जिस दर्शन रूप प्रयोजन से वह कल्पना
 की जाती है उसके बिना भी उसका सम्भाव है ही तब फिर कल्पना का प्रयोजन
 या ? यदि अदृष्टव्यभूत स्वरूप की कल्पना की जाती है, तो वह भी युक्त नहीं ।

क्योंकि द्रष्टव्यत्व प्रसंग से उत्पन्न होने वाले द्रष्टव्यत्व स्वरूप के साथ इस अद्रष्टव्यत्व स्वरूप का विरोध होता है और यह विरोध होने से पदार्थ का द्रष्टव्यत्व बन नहीं सकता। अतएव जिस तरह द्रष्टव्य और अद्रष्टव्य घट का सर्वथा द्रष्टव्यत्व हो जाना युक्त नहीं और जाति की सम्भावना समाप्त हो जाती है, उसी तरह अद्रष्टव्यभूत (असद्रूप) घट की कल्पना करना ठीक नहीं है (३१०)। रूपादिक अर्थों को तभी प्रत्यक्ष माना जा सकता है जब उनमें इन्द्रियों को जानने की शक्ति हो। परन्तु यह शक्ति उनमें नहीं है। क्योंकि चक्षुरादिक पाँचों इन्द्रियाँ सामान्यतः भौतिक मानी जाती हैं। और उनका कार्य विषय भेद से पृथक् है। जैसे चक्षु से रूप ही देखा जा सकता है, शब्द नहीं सुना जा सकता। कान से भी शब्द सुना जा सकता है, रूप नहीं देखा जा सकता है, अतएव आर्यदेव ने कहा है उपपत्ति विरुद्ध कार्य होने से चक्षुरादिक इन्द्रियों की स्वरूप कल्पना कैसे की जा सकती है ? भौतिकत्व के ममान होने पर भी विषय ग्रहण भेद मानना ठीक नहीं। चक्षुरादिक इन्द्रियों का सद्भाव विषयग्रहण से अनुमानित होता है। इसलिए इन्द्रियों का सद्भाव होने से विषयों का प्रत्यक्षत्व कहना ठीक नहीं। यदि इस तरह से चक्षुरादिक इन्द्रियाँ न हों तो इन इन्द्रियों की कर्मविपाक स्वरूप की व्यवस्था कैसे हो ? यथा हम लोगों के द्वारा इन इन्द्रियों का विपाकस्वरूप रोका जा सकता है ?

भौतिकमणि कर्णश्च दृश्यतेऽक्षणा परेण न ।

नूनं कर्मविपाकं तदचिन्त्यमुक्तवान्मुनि ॥ चतुःशतक ३११ ।

दर्शन से पहले चक्षुर्विज्ञान नहीं होता क्योंकि चक्षुरिन्द्रिय के दर्शनाधिपति प्रत्यय का अभाव होता है। यदि दर्शन के बाद वह ज्ञान माना जाय तो ज्ञान निरर्थक हो जायगा। यदि ज्ञान के बिना ही चक्षु से पदार्थ का दर्शन होने लगे तो विज्ञान की कल्पना करना व्यर्थ होगा। ज्ञान और दर्शन दोनों का एक साथ उद्भव होता है, इस तरह की तीसरी कल्पना करना भी ठीक नहीं, क्योंकि इस प्रकार के दर्शन से दर्शन क्रिया निरर्थक हो जायगी। विज्ञान और दर्शन के एक साथ होने पर जिस दर्शन के साथ विज्ञान समान काल में होता है, उस दर्शन के अधीन वह विज्ञान होता है, ऐसा कहना भी ठीक नहीं। एक साथ उत्पन्न होने वाले गाय के बायें, दायें सींग एक दूसरे के अधीन माने जायें, यह सम्भव नहीं। उसी तरह दर्शन के साथ उत्पन्न होने वाला विज्ञान दर्शन के अधीन नहीं होता। अतएव दर्शन निरर्थक ही है। इस प्रकार जब विज्ञान का होना सम्भव नहीं तो उसके होने से चक्षुरादिक इन्द्रियों का सद्भाव कैसे सम्भव है ? उनका सद्भाव नहीं हो सकता (३१२)। यदि चक्षु प्राप्तकारी (सन्निकर्ष)

होकर विषय को जानना है तो पलक मात्र गिराने के भीतर चन्द्र तारे प्रादि पदार्थों को नहीं ग्रहण किया जा सकता । गतिमान् के अर्ध देश का उपग्रहण और समान काल में उत्पन्न होने वाले विप्रकृष्ट (दूरवर्ती) विषय का ग्रहण ठीक नहीं । क्योंकि वहाँ गति काल की भिन्नता है । पलक मात्र गिराने से समीपवर्ती पदार्थ के समान विदूरवर्ती पदार्थ भी देखे जाने चाहिए, ऐसा मानना अयुक्त है । यदि चक्षु प्राप्तकारी होता तो अत्यन्त अभ्यास करने पर भी आँखों में लगा हुआ काजल दिख जाना चाहिए, पर यह सम्भव नहीं । अतएव चक्षु प्राप्तकारी नहीं (३१३) । यदि चक्षु जाकर रूप को देखता है तो क्या देखकर उस स्थान तक जाता है या बिना देखकर ? यदि चक्षु रूप को देखकर उस रूप के स्थान पर जाता है तो गये हुए उस चक्षु के गमन से क्या लाभ ? विषय (पदार्थ) को देखने के लिए चक्षु का गमन हुआ या और वह विषय पहले ही पूर्व स्थान से देख लिया गया है तब उस गमन से कोई प्रयोजन नहीं । यदि बिना देखे ही चक्षु गमन करता है तो निश्चय से द्रष्टृ विषय का दर्शन नहीं प्राप्त होता । अन्धा भी बिना देखकर दृष्ट स्थान पर जाता है । उसे अद्रष्टव्य पदार्थ का दर्शन निश्चित रूप से नहीं होता (३१४) ।

पश्येच्चक्षुश्चिराद्दूरे गतिमद्यदि तद्भवेत् ।

अत्यभ्यासे च दूरं च रूपं व्यक्तं न तस्य किम् ॥ ३१३ ॥

गतेन न गुणः कश्चिद्रूपं दृष्ट्वाक्षि याति चेत् ।

द्रष्टव्यं नियमेनेष्टमिति वा जायते वृथा ॥ ३१४ ॥

जो चक्षु, श्रोत्र (कान) और मन को अप्राप्तविषयी मानते हैं, उनके प्रति आर्यदेव कहते हैं कि प्राप्तकारिता मात्र प्रतिषेधपरक होने से आगम का कोई विरोध नहीं । जहाँ कही विधि की प्रधानता होती है, उसका विरोध नहीं होता । जहाँ कही प्रतिषेध की प्रधानता होती है, वहाँ विरोध नहीं होता । इसलिए यहाँ पर विधि के असम्भव होने पर प्राप्तकारिता प्रतिषेध मात्र से अप्राप्तविषयपन की व्यवस्था की जाती है । विधिमुख से तो अप्राप्तविषय में कल्पना करने वाला चक्षु यहीं स्थित होकर सम्पूर्ण जगत को दे ले । जिसकी गति नहीं, उसके लिए दूर से क्या मतलब ? इससे समीपवर्ती पदार्थ भी गमन किए बिना ही द्रष्टव्य है और दूरवर्ती पदार्थ भी । इस प्रकार से दूर होने पर भी कोई विशेषता नहीं । जब गमन किये बिना ही देख लिया जाता है तो समीपवर्ती के समान दूरवर्ती पदार्थ भी देख लेना चाहिए । आवृत्त (ठके हुए) पदार्थ पर जाने से गमन का प्रतिबन्धक होने के कारण आवृत्त पदार्थ नहीं देखा जाता, यह ठीक

है। पर जब बिना गये ही पदार्थ देखा जा सकता है तो जगत् का प्रतिबन्ध न होनेपर अनाद्युत के समान आद्युत पदार्थ का भी दर्शन हो जाना चाहिए (३१५)। जैसा चम्पक, मल्लिकादि फूलों में सुगन्धि पहले उन्हीं में रहती है, बाद में उनके सम्पर्क से तेलादि में वह सुगन्धि पहुँचती है। जैसे अग्निमें उष्णता स्वतः प्रवर्धित है, उसके सम्पर्क से बाद में दूसरे में पहुँचती है। इसी प्रकार यदि बधु का देखना ही स्वभाव है तो उसका स्वयं में देखना पहले होना चाहिए। फिर बधु का ग्रहण बधु से ही क्यों नहीं होता? पदार्थों के स्वभाव का मूलतः स्वयं में रहने से बधु का ही ग्रहण हो जाना न्यायसंगत है, परन्तु बधु अपने आप को नहीं देखता, तब फिर पत्थर आदि के समान दूसरे पदार्थ का भी दर्शन होना इसे संभव नहीं है (३१६)। बधु का विज्ञान नहीं होता क्योंकि वह (बधु) पदार्थों को जानता नहीं। जानता इसलिए नहीं, कि उसका जानना स्वभाव नहीं। क्योंकि बधु भीति है। उसके जड़ होने से पदार्थ के जानने की संभावना ही नहीं होती। इस प्रकार से बधु का ज्ञान नहीं। और न विज्ञान का दर्शन होता है, क्योंकि विज्ञान का काम जानना है न कि देखना। यदि विज्ञान का काम देखना हो तो विज्ञान का सदाभाव रहने से उसका भी रूपदर्शन होना चाहिए। पर होता नहीं है। रूप का न विज्ञान होता है और न दर्शन होता है। विज्ञान इसलिए नहीं होता कि रूप का स्वरूप विज्ञान नहीं है। दर्शन इसलिए नहीं होता कि उसके रूप को देखा नहीं जा सकता। और जब ये परस्पर एक दूसरे से भिन्न हैं तो उसकी सामग्री होने पर भी रूप नहीं देखा जाता। पदार्थ देखने के कारण स्वरूप आँखों के न होने से जिन तरह अंधा व्यक्ति पदार्थ नहीं देख पाता उसी तरह इन्द्रिय रूप और विज्ञान परस्पर में विकल होने से पदार्थ का देखा जाना नहीं बनता। इस प्रकार जब पदार्थ देखा नहीं जाता तो कौन तत्त्व-ज्ञानी यह कहेगा कि पदार्थ देखा जाता है? अर्थात् कोई नहीं (३१७)।

जैसे तत्त्वज्ञानी रूप नहीं देखता उसी तरह शब्द भी नहीं सुनता। रूपदर्शन के समान शब्दध्वन्य भी असम्भव है। यदि शब्द सुना जाता है तो वह कान को (स्पर्शदेशकी) स्पर्श कर सुना जाता है या बिना स्पर्श किये ही? यदि स्पर्शकर (स्पर्श) सुना जाता है तो वह कान के पास जाकर शब्द करता है या नहीं। यदि शब्द करता है तो वस्तु होने से देवदत्त के समान यह शब्द भी नहीं होता। यदि न बोलता हुए जाता है तो निःशब्द होने के कारण 'यह शब्द है' ऐसा विश्वास किसे होगा। शब्द का जब ग्रहण नहीं होगा तो उसका अस्तित्व भी मानना ठीक नहीं (३१८)।

शब्दसन्निकर्षत्व—यदि बोधोन्मुख के स्थान को प्राप्त होकर शब्द ग्रहण किया जाता तो उसका भावि भाग किसके द्वारा ग्रहण किया जाता। प्राप्तिप्राप्ति होने से शब्द के भावि भाग का ग्रहण नहीं होता। दूसरी इन्द्रियाँ भी उसे ग्रहण करने में समर्थ नहीं हैं। इस प्रकार किसी के द्वारा भी इसका भावि भाग ग्रहण नहीं किया जाता। और फिर अप्राप्त्यमाण होने के कारण 'यह शब्द ही नहीं होता' ऐसा समझना चाहिए। इसके अतिरिक्त प्रथम तो शब्द का ग्रहण नहीं होना चाहिए। भागे यदि शब्द का ग्रहण होता है तो गन्धादि का भी ग्रहण होना चाहिए। परन्तु गन्धादि का ग्रहण होता नहीं, इसलिए शब्द प्राप्तकारा नहीं है ॥ १६ ॥

मानस सन्निकर्षत्व—यदि चित्त विषयदेश (पदार्थ स्थान) को जाकर विषय को जानता है, ऐसी कल्पना की जाय तो यह भी उचित नहीं। यह चित्त विषयदेश को इन्द्रियसहित जाता है या अकेला जाता है ? इन्द्रियसहित तो जाना नहीं, क्योंकि इन्द्रियाँ सदा देह में ही रहती हैं। उनके चले जाने पर देह के निरिन्द्रिय हो जाने का प्रसङ्ग उपस्थित हो जायगा। यदि अकेला जाता है तो इन्द्रियों से वियुक्त होकर चित्त जाकर भी क्या करेगा। इन्द्रियों से वियुक्त हो जाने पर चित्त में रूपादि दर्शन की सामर्थ्य नहीं रह जाती। अन्यथा अन्तों को भी दर्शन का प्रसंग उपस्थित हो जायेगा। इसके बाद भी कोई किसी प्रकार विषयदेश के गमन से अर्थोपलब्धि की कल्पना करें तो भी अर्थज्ञान का अन्त न होने से पूर्व दोष दूर नहीं किया जा सकता। ऐसा होने पर यह जीव क्या सदा अभनस्क नहीं रह सकता ? हर समय अचिन्तक ही आत्मा प्राप्त होती है। अचिन्तक के आत्मत्व होना संभव है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। अन्यथा स्तम्भ आदि के भी आत्मा होने का प्रसङ्ग आ जायगा। इस तरह से विचारवानों के इन्द्रियविषय और विज्ञानों का सद् रूप होना असम्भव है, अतएव उनकी स्वरूप सिद्धि होती तो स्पष्टतः यथास्थित स्वरूप से उसकी प्राप्ति होती। पर असिद्ध है। यदि इनकी स्वरूप सिद्धि प्राप्ति उसकी होती नहीं। इसलिए स्वरूप-शून्यता की सिद्धि हो जाती है ॥ ३२१ ॥

यहाँ बहुत रूप के कारण बहुविज्ञान को उत्पन्न कर वह इन्द्रिय पदार्थों के साथ निरुद्ध हो जाता है। उसके निरुद्ध हो जाने पर जो पहले देखा गया पदार्थ है, वही बाद में मन के द्वारा ग्रहण कर लिया जाता है। असन्निकर्षित पदार्थ का ग्रहण मरीचिका के समान होता है। यद्यपि मरीचिका में थोड़ा-सा भी जल नहीं होता तो भी हेतु-प्रत्यय होने पर जलाकार संज्ञा प्रवर्तित हो ही जाती है। इसी प्रकार अविद्यमान स्वरूप के दान

पर भी पहले ग्रहण किये गये पदार्थ में मरीचिका के समान जो विज्ञान उत्पन्न होता है वही सभी पदार्थों की व्यवस्था में कारणभूत हो जाता है। सभी पदार्थों की व्यवस्था में कारण भूत होने से ही उसे संज्ञास्वरूप कहा गया है। क्योंकि संज्ञाविशेष का प्रयोग इसी तरह से किया जाता है। इसी संज्ञा में सभी पदार्थों की व्यवस्था जाननी चाहिए। स्वभाव का पदार्थस्वरूप निबन्धन सर्वथा युक्तियुक्त नहीं है ॥ ३२२ ॥

कायेन्द्रिय के द्वारा ग्राह्य होने के कारण महामूत अवण बाह्य हैं। उनसे चक्षु से उत्पन्न होने वाला रूप और श्रवण से उत्पन्न होने वाला शब्द उत्पन्न होता है। यह बहुत बड़ा आश्चर्य है। इस प्रकार द्राव्य के विषय में और चक्षु आदि के विषय में भी समझना चाहिए। अथवा इन्द्रियों की यह प्रवर्धगति आश्चर्य उत्पन्न करने वाली नहीं है। यदि केवल इन्द्रियों की ही प्रवर्धगति में वह वैचित्र्य होता तो यह आश्चर्याल्प है। परन्तु जब यथोक्त न्याय से संसार के विद्वानों को इन्द्रजाल के समान विस्मय उत्पन्न करने वाला हो तब यह आश्चर्य नहीं, क्योंकि किसी असम्भव पदार्थ के उत्पन्न होने पर आश्चर्य होता है। सभी जगह उसका समान रूप नहीं होता। अग्नि की उष्णता आश्चर्य उत्पन्न करने के लिए नहीं होती ॥ ३२४ ॥

अतएव अग्निश्चैतन्य स्वरूप होने के कारण जैसा प्रत्यय (कारण) हुआ वैसा-वैसा विपरिवर्तमान होने के कारण विद्वानों का अलातचक्र, निर्वाण, स्वप्न, माया, जल, चन्द्र, घूमिका, प्रतिध्वनि, मरीचिका और मेघ के समान संसार को निःस्वभाव समझना चाहिए।

अलातचक्रनिवर्माणस्वप्नमायाम्बुचन्द्रकैः ।

धूम्रकान्तःप्रतिभुत्कामरीच्यर्जः समो भवः ॥ ३२५ ॥

अन्तर्ग्राह्य प्रतिषेध—प्रतीत्यसमुत्पन्न और परस्पराश्रित भाव निःस्वभाव है। यदि किसी पदार्थ के उत्पन्न होने पर कहीं किसी प्रकार की पराधीनता नहीं होती तो इस अपराधीन—स्वतन्त्र पदार्थ के स्वयं हां व्यवस्थित होने के कारण अस्तित्वकी कल्पना स्वभावतः युक्तिसंगत है। परन्तु ऐसा संभव नहीं कि जिसका हेतु-प्रत्ययोंसे जन्म हो और उसको पराधीनता न हो। यदि ऐसा नहीं मानते तो फिर यह स्वीकार करना पड़ेगा कि कोई पदार्थ अहेतुक भी उत्पन्न होता है। और इस प्रकार निर्हेतुक के प्रसंग से किसी पदार्थ का कोई स्वरूप नहीं। अतएव यह भी मानना होगा कि किसी का कोई स्वभाव नहीं ॥ ३२६ ॥

घट भी स्वभावतः सिद्ध नहीं होता । यदि घट नामका कोई पदार्थ होता तो वह नेत्र द्वारा ग्रहण होने से रूप से अभिन्न माना जाता परन्तु रूप और घट दोनों में एकता नहीं । रूप और घट दोनों में एकता होनी तो जहाँ रूप होता वहीं घट होता । इस तरह सर्वत्र रूप में घट हो जाता । पाकज गुणकी उत्पत्ति होने पर रूपका विनाश होनेपर घटका विनाश हो जाता । परन्तु ऐसा होता नहीं । इसलिए रूप ही घट है ऐसी एकता नहीं कही जा सकती ।

इस दोष को दूर करने के लिए यदि यह माना जाय कि घट रूप से पृथक् होकर रूपवान् है । जैसे अर्थान्तरभूत गायों से देवदत्त गायों वाला माना जाता है तो यह भी अयुक्त है क्योंकि रूपवान् घट रूप से पृथक् नहीं है । यदि घट रूप से पृथक् होता तो वह रूप के बिना ग्रहण किया जाता । गायों से पृथक् हांकर देवदत्त ग्रहण नहीं किया जाता । इसी प्रकार घट भी रूप बिना ग्रहण नहीं किया जाता । इसलिए रूप के बिना घट नहीं है । जब रूप के बिना घट नहीं है तो अविद्यमान होने पर रूप सहित कैसे ग्रहण किया जाता है ? अविद्यमान बन्ध्यापुत्र गोमान नहीं कहा जा सकता । इस प्रकार घट रूपवान् है ऐसा भी कहना युक्त नहीं, अन्यत्वं के असम्भव होने से ही रूप और घट दोनों की आधार आधेयकी कल्पना की भी सिद्धि नहीं होती । इसलिए कहा है—घट में रूप नहीं और रूप में घट नहीं ।

रूप और घट में अन्यत्वं होने पर घट में रूप है, ऐसा कथन कुण्ड में दधि के समान होगा । रूपमें भी घट है ऐसा कथन कट में देवदत्त के समान होगा । परन्तु यह संभव नहीं । अतएव घट स्वभावतः नहीं है । जिसका स्वभाव नहीं होता वह भ्रूलातचक्र के समान स्वभावसे शून्य होता है । जिस प्रकार घट स्वभावतः नहीं है उसी प्रकार समस्त पदार्थ भी स्वभावतः शून्य हैं ऐसा स्वीकार करना चाहिए ।

रूपमेव घटो नैक्यं घटो नान्योऽस्ति रूपवान् ।

न विद्यते घटे रूपं न रूपे विद्यते घटः । ३२७ ॥

भाव घट में सत्ता के योग से द्रव्य सत् कहना भी ठीक नहीं क्योंकि घटादि द्रव्यों में अनुप्रवृत्तिलक्षण होने से भाव समानान्य है और व्यववृत्तिलक्षण होने से घट विशेष है । यदि उन दोनों की विलक्षणता से भाव और घट में देखकर भाव से घट पृथक् माना जाता है तो इसी प्रकार विलक्षणता से भाव भी घट से पृथक् क्यों नहीं हो जायगा । और फिर अन्यबुद्धिध्वनि प्रवृत्तिनिमित्तक अन्यत्वं और अनुप्रवृत्ति लक्षण की कल्पना नहीं होनी चाहिए, क्योंकि विलक्षणता से ही अन्य बुद्धिध्वनि प्रवृत्ति की सिद्धि हो जाती है ।

यदि दूसरे अन्यत्वकी कल्पना की जाय तो फिर भाव और घटमें विलक्षणता की अपेक्षा से अन्यत्व नहीं होगा। इसीलिए कहा है—दोनों में विलक्षणता देखकर भाव से घट पृथक् माना जाना चाहिए। परन्तु यह ठीक नहीं। जिस प्रकार भाव अनुप्रवृत्तिलक्षणक होनेसे घट से पृथक् है उसी प्रकार से अन्यत्व भी अनुप्रवृत्तिलक्षणक होने से घट से पृथक् है। उस अन्यत्व की अन्यबुद्धिध्वनि की प्रवृत्ति का कारण दूसरा है नहीं। यदि होता तो अन्यत्वों में अपर्यवसान दोष हो जाता। तभी अन्यत्व के बिना अन्यबुद्धि अन्यत्व में होती है। इसी प्रकार अन्यत्र भी सम्भावना कर ली जानी चाहिए। अतएव अन्यत्व की अकिञ्चित्कर कल्पना व्यर्थ है। अन्यत्व के न होने पर कहीं से किसी का भी अन्यत्व नहीं होता। और भी ऐसा विचार किया जाता है कि किस प्रकार की सत्ता का अन्यत्व के साथ योग हो। वह योग अन्यभूता का है अथवा अनन्यभूता का। यदि अन्यभूता का है तो अन्यत्व के साथ योग (सम्बन्ध) व्यर्थ हुआ। और यदि अनन्यभूता का है तो विरुद्ध अन्यत्व के योगसे योग प्राप्त नहीं होता। अन्यत्वके अभाव से घट से भाव पृथक् है यह युक्तियुक्त नहीं। फिर लोक में विपर्यय को प्रमाणित कर घटत्व रूप ही सदबुद्धिध्वनि प्रवृत्तिनिमित्तक होने से भाव है ऐसी पदार्थ के भेद से यदि एक घट नहीं होता तो घट भी एक नहीं होता। जैसे एकत्व रूप एक संख्या घट नहीं है वैसे ही द्रव्यत्व रूप से अनेक संख्या के पृथक्भूत होने से घट भी एक नहीं होता, क्योंकि वह द्वित्वमय रहता है। और इस घट के एक रूप की एक संख्या परिकल्पित होती है अथवा अनेक रूप की? यदि एक रूप की एक संख्या परिकल्पित होती है तो एकत्व कल्पना व्यर्थ ही है। और यदि अनेक रूप की एक संख्या परिकल्पित होती है तो भी विरुद्ध होने से अयुक्त ही है। अतएव लोक में घट स्वरूप की ही अविद्यमानता रहते हुए निहितार्थान्तर की एकत्व कल्पना जाननी चाहिए। फिर गुण द्रव्यावधी हैं ऐसा मानकर एकत्व के योग से घट ही एक होता है न कि एकत्व घट होता है।

पदार्थ को जो लम्बाई और विस्तार होगा, रूप भी उसी लम्बाई और विस्तार वाला होगा। ऐसा प्रसिद्धादी यदि स्वीकार करते हैं तो पदार्थ के छोटे बड़े आकार के अनुसार रूप भी छोटा बड़ा होना चाहिए। तब फिर द्रव्य के समान रूप को भी छोटा बड़ा स्वीकार करने में क्या बाधा है? रूप और गुण दोनों एक हैं। रूप का अणुत्व और महत्त्व दोनों गुण में ही है। और गुण में गुण का संनिवेश हो नहीं सकता ऐसा हमारा सिद्धान्त है। यद्यपि द्रव्य और रूप का परिमाण एक होगा फिर भी सिद्धान्तविरोध के अर्थ से रूप का अणुत्व

महत्त्व स्वीकार नहीं किया जा सकता । सिद्ध नहीं होती । व्यावृत्ति मात्रसे वस्तुस्वरूप का निर्धारण करना संभव नहीं है । गुण मात्र रहने से घट नहीं कहा जाता । घट तो तभी है जब उसमें गुण के साथ छोटे बड़े रूपादिक भी हों । सत्ता भी द्रव्य गुण कर्म में सामान्य होने से घट नहीं होता । संख्या अणु, महत्त्व रूपादिनों से यह पृथक् है और यह इसका स्वभाव है ऐसी व्यवस्था करना संभव नहीं । इस प्रकार जहाँ प्रतिपक्ष में लक्षण से भी लक्ष्य रूप घट स्वरूप की सिद्धि नहीं होती वहाँ पक्षान्तर में संख्यादि से पृथक् सिद्ध स्वरूपसे घट भाव का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता । अतएव घट की स्वभावशून्यता सिद्ध हो जाती है । शरीरेन्द्रिय की ग्राह्यता स्पर्श है । जिसे स्पर्श होगा वह स्पर्शवान् है । स्पर्श ही कायेन्द्रिय से ग्रहण किया जाता है । इसलिए स्पर्शवान् है । उस स्पर्शवान् से अस्पर्शवान् (स्पर्शहीन) रूप, रस, गन्धों का संयोग सम्भव नहीं । यह वैसे ही संभव नहीं जैसे घट का सम्बन्ध आकाश से नहीं हो सकता । जब रूपादिकों का सम्बन्ध नहीं हो सकता तो परस्पर स्पर्श करने वाले रूपादिकों से विशेष समुदाय रूप जो घट कहा है वह युक्तिसंगत नहीं (३३३) ।

रूपादिक समुदाय रूप घट का प्रत्येक रूपादिक अवयवभूत होने के कारण घट संज्ञा नहीं होते । घट अवयवी है और रूपादिक अवयव हैं । अवयव होने के कारण रूप को घट नहीं कहा जा सकता । और जैसा रूप है वैसे ही गन्धादिक है ।

रूप चूँकि अवयव है इसलिये उसरा आचार्यभूत कोई अवयवी भी होगा क्योंकि अवयवी के बिना अवयव नहीं हो सकता । इसके उत्तर में आचार्य कहते हैं कि घटत्व के अभाव में रूपादिकों का कहाँ से कौन अवयवी होगा । रूपादि के बिना अवयवी जाना ही नहीं जा सकता । जिसका स्वरूप अज्ञेय है उसे अस्त होने के कारण अवयवी नहीं कह सकते । जब अवयवी नहीं तब अवयवत्व होने पर भी रूप के होने की सम्भावना नहीं । इस प्रकार अवयव और अवयवी दोनों नहीं हैं ।

रूपादिकों का समुदाय रूप घट नहीं है । क्योंकि समस्त रूप रूपास्कन्ध का समूह मात्र है । अतएव रूप, गन्धादिक भी रूप कहे जाते हैं । वे रूप घट के समान पटादिकों में भी हैं । घटादिका भेद होने पर भी वे स्वलक्षण में व्यभिचरित नहीं होते । क्योंकि सभी जगह समान लक्षण हैं । तब एक रूप का जैसे घटत्व रूप में अवस्थान है वैसे ही पटादि सम्बन्धित अन्य रूपका भी घटत्व के साथ सम्बन्ध क्यों नहीं होगा ? घट में अवस्थित रूपादि के समान लक्षण के अभेद से उस रूप का भी घटत्व के रूप में अवस्थान युक्तिसंगत ही है ।

यदि कपालों के कारण बट की सिद्धि होती है तो इन कपालों की सिद्धि किस कारण से होगी । वे स्वभावतः सिद्ध तो कहे नहीं जा सकते अन्यथा निर्हेतुकत्व का प्रसंग उपस्थित हो जायगा । यदि उनकी सिद्धि में अन्य कोई कारण मानते हैं तो कपालों की स्वरूपतः सिद्धि नहीं हो सकती । क्योंकि उनका भी अन्य शार्करिका (भूलि आदि) आदि के कारण अस्तित्व दिखाई देता है । इस प्रकार जिन कपालों की सिद्धि स्वतः नहीं है वे और दूसरे की निद्रि में कैसे सहायक हो सकते हैं । अतएव बट अस्तित्व विहीन है । यह जो बट प्रतिषेधक विधि है यही सभी कार्यों की असिद्धि (अस्तित्व विहीनता) को सिद्ध करने में उपयोगी है ।

बटः कारणतः सिद्धः सिद्धं कारणमन्यतः ।

सिद्धिर्यस्य स्वतो नास्ति तदन्यज्जनयेत्कथम् ॥ ३३८ ॥

समुदित रूपाधिक समुदाय रूपमें अवस्थित होने पर भी अपने-अपने स्वरूपका परित्याग नहीं करते । तब जिस प्रकार रूप की समुदायावस्था में स्वरूप का परित्याग न होने से गम्भ की उत्पत्ति नहीं होती उसी प्रकार अनंकाश्रित समूह का एकत्व भी सिद्ध नहीं होता । क्योंकि वह समुदाय रूपादिकों से पृथक् नहीं है और वे रूपाधिक परस्पर में ही विभक्त होत रहते हैं । रूपादिकोंसे अव्यतिरिक्त समुदाय बट के समान एक कैसे हो सकता है । जैसे लक्ष्णों से अपृथक् होने के कारण बट की एकता नहीं होती ऐसा कहाँ है । वैसे ही लक्ष्णों से अपृथक् रहने के कारण समूह की एकता सिद्ध नहीं होती । इस प्रकार बट के समान रूप के समूह की एकता सिद्ध नहीं (३३९) ।

जैसे महाभूतों में एकत्व नहीं होता क्योंकि उनके अतिरिक्त दूसरों का भी सद्भाव रहता है । इसी प्रकार भूतों से उत्पन्न होने वाले का भी अस्तित्व नहीं क्योंकि भूतों के बिना प्रहेतुकत्व का प्रसंग उपस्थित हो जायगा । चित्त के बिना चित्त से उत्पन्न होने वाले धर्म उत्पन्न नहीं होते और न चित्त से उत्पन्न होने वाले धर्मों के बिना चित्त होता है । वैसे ही जात्यादि लक्षणों के बिना रूपाधिक लक्ष्य नहीं होता । और न लक्ष्य के बिना निराश्रय लक्षण होता है । इस प्रकार जब किसी भी एक पदार्थ की ही सिद्धि नहीं होती तब समुदित पदार्थों की सिद्धि कहाँ संभव है ? (३४४)

एकत्व, अन्यत्व, समय, नोभय इन एकत्वादि पक्षों में सत्, असत् आदि उपलब्धित दूषण नियोजनीय है । सत्कार्यवादी का पक्ष है कि कार्य और कारण दोनों में एकत्व है । उसके दर्शन में अपने कारण से व्यवस्थित सत्कार्य विपरि-

रुामी हो जाता है। क्योंकि असत्कार्य का किया जाना सम्भव नहीं। यदि कार्य असत् रूप से उत्पन्न होता तो सभी पदार्थों से सभी पदार्थ उत्पन्न हो जाते। परन्तु ऐसा होता नहीं। दूध आदि से निश्चित (प्रतिनियत) वणि आदि की ही उपलब्धि होती है। बादी के पक्ष में कार्यकारण में एकत्व मानने से सत् ही कार्य उत्पन्न होता है। यह एकत्वपक्ष है। उस एकत्वपक्ष में सत्कार्यवाद से नित्य दूषण आते हैं। जैसे कहा है—स्तम्भादीनामलङ्कारो गृहस्थार्थं निरर्थकः। जिसे सत्कार्यवाद ही स्वीकार है उसके घर के निमित्त स्तम्भादिकों का भ्रूलंकार निरर्थक हो जाता है।

जिसके पूर्व उत्पत्ति की जाती है उसका अस्तित्व है ऐसा कहना युक्ति संगत नहीं। सत् का यदि जन्म होता तो उत्पन्न हुए का भी जन्म होता। धर्म (पदार्थ) यदि अद्वैतक है भी तो भी जप, तप और नियम व्यर्थ हो जाते हैं। अतएव कोई भी कार्य सत्कार्य से उत्पन्न नहीं होता। इस प्रकार विद्वानों को सत्कार्यवाद में कथित दूषण एकत्वपक्ष में प्रयुक्त करना चाहिए।

असत्कार्यवादी अन्यत्ववादी हैं जिनके मतानुसार कार्य और कारण में अन्यत्व है। वे मानते हैं कि सत् से उत्पत्ति निरर्थक होती है और असत् ही कार्य उत्पन्न होता है। उनके अन्यत्व पक्ष में भी पूर्वोक्त असत्कार्यवाद में उपलक्षित दूषण आ जाते हैं।

जो कार्य—कारण में एकत्व और अन्यत्व दोनों को कल्पना करते हैं वे सदसत्कार्यवादी हैं। वे देवदत्तका आत्मत्व व्यवस्थित है और अव्यवस्थित है ऐसा मानते हैं। तथा मञ्जरी, केयूर आदियों का सुवर्णात्मत्व व्यवस्थित है और अव्यवस्थित है ऐसा प्रतिपादन करते हैं। उनके सदसत्कार्यवाद के लक्षण में एकत्व और अन्यत्व पक्ष में कथित दूषण उपस्थित किये जा सकते हैं।

जिनके दर्शन में अटादिकों के आभावसे अपने कारणोंके निमित्त अन्यत्व और एकत्वादि सद्हेतुक हैं उनका सद्वाद, असद्वाद के निराकरण द्वारा सत् भी नहीं हाता व असत् भी नहीं होता। दोनों के न होने पर नोभय (सदसद्वाद) नहीं होता। क्योंकि जब सद्वाद और असद्वाद दोनों की संभावना नहीं तब किसके निषेध से सदसद्वाद होगा। इस प्रकार क्रमशः सत्कार्यवाद, असत्कार्यवाद और सदसत्कार्यवाद तथा नोभय (न सत्कार्यवाद न असत्कार्यवाद) यह क्रम है। इसे विद्वद्गण एत्वादियों में नित्य प्रयोग करें।

सदसत् सदसन्वेति नोभयं चेति वक्तव्यम्।

एष प्रयोगो विद्वद्भिरैकत्वादिविषये नित्यः ॥ ३४६ ॥

उनमें सत् का तात्पर्य आत्मा है और असत् का तात्पर्य अनात्मा है। सत् और सत् के अभाव से असत् है। इस प्रकार आत्मा भी है और आत्मा के अभाव से अनात्मा भी है। न सत् है और न असत् है। इसका तात्पर्य है— न आत्मा है न अनात्मा है। और नोभय। अथवा एकत्व, अनेकत्व, उभय और अनुभय।

उनमें पट और शुक्ल में एकत्व है ऐसा जिनका मत है वह सत् है। यह क्रम विषय से और काल के लक्षण में प्रयोज्य है। विषय से इस प्रकार है— यदि पट और शुक्ल में एकत्व है तो जहाँ जहाँ शुक्ल है वहाँ वहाँ पट होना चाहिए और जहाँ जहाँ पट है वहाँ वहाँ शुक्ल होना चाहिए। परन्तु जहाँ जहाँ शुक्ल है वहाँ वहाँ पट नहीं है और जहाँ जहाँ पट नहीं है वहाँ वहाँ शुक्ल है। तब इस स्थिति में पट और शुक्ल में अपेक्षित एकत्व नहीं मिल सकता। क्योंकि विषय का भेद है।

काल से क्रम इस प्रकार है। काल तीन प्रकार का है—अतीत, अनागत और वर्तमान। अतीत अवस्था में ही पहले उत्पन्न हुआ शुक्ल देखा गया। यदि पट और शुक्ल दोनों में एकत्व है तो यदि शुक्ल पूर्वजात है तब पट भी पूर्वजात होना चाहिए। यदि पट पश्चात् जात है तो शुक्ल भी पश्चाज्जात (पीछे उत्पन्न हुआ) होना चाहिये। यदि पूर्वजात शुक्ल में वर्तमान पट बाद में उत्पन्न होता है तो जो पूर्व जात है और जो पश्चाज्जात है उन दोनों में एकत्व नहीं होगा क्योंकि उनमें उत्पत्ति भ्रम का भेद है। यदि पट और शुक्ल में एकत्व है तो शुक्ल शुक्ल में पट विलीन हो जाता और पट में भी शुक्ल विलीन हो जाता। जब शुक्ल शुक्ल में विलीन होता है पट नहीं और पट में भी पट ही विलीन होता है, शुक्ल नहीं। तब पट और शुक्ल में एकत्व नहीं हो सकता। विलय और विलयाभाव में भेद होता है।

यदि शुक्ल के योग से पट शुक्ल है ऐसा कहा जाय तो इसके उत्तर में आचार्य का यह कहना है कि यदि शुक्ल के योग से पट शुक्ल होता है तो यह पट शुक्ल के योग से शुक्ल लक्षण प्राप्त करता है अथवा नहीं। यदि शुक्ल लक्षण प्राप्त करता है तो पट शुक्ल ही होता और पट का पटत्व नष्ट हो जाता। यदि शुक्ल-स्वरूप प्राप्त नहीं होता तो योग होने पर भी पट शुक्ल नहीं होता। अतएव शुक्ल योग से पट शुक्ल है ऐसी मान्यता निर्देश नहीं। पट जैसे शुक्ल नहीं होता वैसे ही पट के जो नील, पीत, रक्त, रक्त पीत, कपिल, कपोत, कृष्ण आदि वर्ण और दीर्घ, ह्रस्व, कोमल, बठिन इत्यादि विशेष हैं उनसे भी पट अन्य ही

है। इस प्रकार सभी का अभाव हो जायगा। और सभी का अभाव हो जाने पर पट का अस्तित्व ही नहीं रहेगा। जैसे पट नहीं होगा वैसे ही समस्त पदार्थ भी नहीं होंगे। क्योंकि गुण विशेष उनसे भिन्न ही हैं।

जिसका पक्ष नोभय है उसका भी प्रतिषेध संक्षेपतः कहा जाता है। यदि पट और शुक्ल में न एकत्व है और न अन्यत्व है, इस प्रकार उभय लक्षणों का अभाव है तो शुक्ल भी शुक्ल ही नहीं होगा और अशुक्ल भी नहीं होगा। पट भी पट ही नहीं होगा, अपट (पटाभाव) भी नहीं होगा। अतएव शुक्ल में जब दोनों लक्षण अप्राप्त हैं तब शुक्ल ही उसका नाम क्यों है, कृष्ण क्यों नहीं? बात यह है कि चूंकि उसका नाम शुक्ल है, कृष्ण नहीं, इसलिए शुक्ल ही है। उभय लक्षणानुभाव वाले उस पटका 'पट' यह नाम क्यों है पट क्यों नहीं? चूंकि उस पट का 'पट' यह नाम है, अपट नहीं, इसलिए पट ही है। इस प्रकार शुक्ल ही और पट ही मिश्र होता है। अवश्य उनमें एकत्व और अन्यत्व होना चाहिए। एकत्व होने पर फिर से भी एकत्व प्रतिषेध का क्रम ही कथनीय है। परन्तु अन्यत्व होने पर अन्यत्व प्रतिषेध का क्रम कथनीय है। इस प्रकार सभी पदार्थों का प्रतिषेध आर्यदेव ने प्रतीत्य समुत्पन्न का तात्पर्य निःस्वभाव माना है और उसे स्वप्न सृष्टि शून्यतात्मक तथा अनात्मक कहा है।

प्रतीत्य भ्रमवो यस्य स स्वतन्त्रा न जायते ।

न स्वतन्त्रमिदं सर्वं स्वयं तेन न विद्यते ॥ ३४८ ॥

सभी संस्कृत पदार्थ प्रतीत्य समुत्पन्न होते हैं। इस प्रमाण जिस पदार्थ का समुत्पन्न कारण पूर्व होता है वह स्वतन्त्र नहीं क्योंकि उसकी उत्पत्ति हेतु और प्रत्ययों से होती है। इसलिए जिस पदार्थ का अविनति होता है वह स्वभावतः विद्यमान नहीं। अतएव प्रतीत्य समुत्पन्न पदार्थ का स्वरूप स्वतन्त्र न होने से पदार्थ शून्यतात्मक हो जाता है। परन्तु इसका तात्पर्य सभी पदार्थों का अभाव नहीं है। इसलिए प्रतीत्य समुत्पन्न वस्तु भावा के समान है। निःस्वभाव होने से भाव दर्शन विपरीत हो जाता है। इसलिए भाव स्वभाव स्ववादियों के मत में प्रतीत्यसमुत्पादाभाव और शास्वताच्छेद इष्टि ये दो दोष उत्पन्न हो जाते हैं (३४६-५०)।

यदि संस्कृत का लक्षण अतिरिक्त होता तो विद्यमान संस्कृत पदार्थ का भी अस्तित्व न होता क्योंकि यह उत्पाद यदि संस्कृत पदार्थ को उत्पन्न करता है तो वह विद्यमान संस्कृत पदार्थ को उत्पन्न करता है या अविद्यमान संस्कृत

पदार्थ को ? जिसका पक्ष असत्कार्यवाद है उसका बीजावस्था में अंकुर के न होने से हेतु-प्रत्यय सामग्री द्वारा बीज भण में ही अंकुर उत्पन्न हो जाता । इसलिए उस वादी का “असदन्ते जायते वेद” यह पक्ष है । परन्तु असत् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं देखी जाती । अन्यथा खर-बिषाण आदि की भी उत्पत्ति का प्रसंग उपस्थित हो जायगा । इसलिए “नेना सम्जायते कुतः” कहा है ।

असत्त्व कारण है । असत्त्व से असत् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती । इस दोष के भय से सत्कार्यवाद के अनुसार सत् ही उत्पन्न माना जाता है । ऐसा स्वीकार करने पर प्रश्न उठता है । यदि सत् ही उत्पन्न होता तो वह कहीं से उत्पन्न होता ?

यदि उत्पत्ति के अत्यन्त पूर्व बीजावस्था में ही अंकुर की उत्पत्ति की कल्पना की जाती तो उत्पत्ति नहीं होती । क्योंकि सत् का सद्भाव है ही । सत् की उत्पत्ति की परिकल्पना करने पर उत्पत्ति की अनवस्था का प्रसंग उपस्थित हो जायगा । अतएव सत् की उत्पत्ति नहीं होती (३५१) ।

चूँकि उत्पन्न हुए अंकुर से बीज रूप हेतु नष्ट हो जाता है । इसलिए असत् रूप से विद्यमान अंकुर बीज से उत्पन्न होता है ऐसी भी मान्यता युक्ति संगत नहीं । जैसे यव, गोधूम आदियों में अविद्यमान धान्याङ्कुर विकार से उत्पन्न नहीं होते उसी प्रकार अविद्यमान विकार से भी धान्याङ्कुर उत्पन्न नहीं होते । जैसे तेल रूप में परिणामन होने पर तिल नष्ट हो जाता है वैसे ही अंकुर के उत्पन्न होने पर उसका बीज नष्ट हो जाता है । अतएव असत् पदार्थ उत्पन्न नहीं होता । तथा सिद्ध (उत्पन्न) अंकुर पुनः सिद्ध (उत्पन्न) नहीं होता । इस प्रकार सत् का भी उत्पाद नहीं होता (३५२) ।

जब यह अंकुर आत्म भाव को प्राप्त हो जाता है तब इसका रूप सिद्ध हो जाता है । इस प्रकार इसको जाति (जन्म) नहीं होती । जब इसका रूप सिद्ध नहीं होता तब भी इसका जन्म युक्ति संगत नहीं । असिद्ध रूप के असत्भाव आश्रित जन्म की सम्भावना नहीं रहती । इसलिए जन्म और किसी प्रकार भी संभव नहीं होता । कुछ सिद्ध होता है परन्तु कुछ सिद्ध नहीं होता । इस प्रकार दोनों पक्षों में उक्त दोष उपस्थित होने से अपनी और दूसरे की उत्पत्ति नहीं होती । इस प्रकार जब तीनों कालों में भी जन्म सम्भव नहीं दिखाई देता तो प्रकारान्तर यह कथ्य है कि जन्म कभी भी नहीं होता । जहाँ इसका उत्पाद होता है वह काल नहीं है ।

जातिस्त्वदा न भवति न जातिरन्यथापि च ।

तदान्यदा न चेज्जातिः कदा जाति र्भविष्यति ॥ ३५३ ॥

जिस प्रकार दुग्ध स्वभाव से अवस्थित दुग्ध की उत्पत्ति नहीं होती । उसी प्रकार दुग्ध से अन्य दधि पदार्थ की भी उत्पत्ति नहीं होती । दधि भूत दुग्ध में दुग्ध दधि है ऐसा नहीं माना जा सकता । जब दधि होगा तो उस समय वह दुग्ध नहीं होगा । और जब वह दुग्ध होगा तब वह दधि नहीं होगा । इस प्रकार दुग्ध दधि हो जाता है ऐसी मान्यता युक्ति संगत नहीं ॥ ३५४ ॥

उत्पत्ति के पूर्व संस्कृत पदार्थ उत्पन्न नहीं होता । यदि यह माना जाय कि उत्पत्ति काल में उसने जन्म ग्रहण किया, स्थिति काल में ठहरा और भंगकाल में उसका भङ्ग हो गया तो भी युक्ति संगत नहीं । क्योंकि यहाँ उत्पत्तिकाल में स्थिति और भंग दोनों का अभाव होने में स्थिति और भंग से रहित संस्कृत का अभाव हो जाता है और इसलिए उत्पत्ति नहीं होती । तथा स्थिति काल में और भंग काल में दोनों का अभाव रहने से एक एक की प्रवृत्ति नहीं होती । उस प्रवृत्ति के न होने से संस्कृत नहीं होता ॥ ३५५ ॥

घटका स्वतः सिद्ध स्वरूप कपाल की अपेक्षा से नहीं है । कपाल का भी स्वतः सिद्ध स्वरूप शर्करा (घूलि, रेत) की अपेक्षा से नहीं है । अतएव इस प्रकार अन्य पदार्थ के अभाव होने पर कपाल में घटका स्वभाव (घटत्व) नहीं है । उसी प्रकार कपाल स्वभाव के होने पर उन कपालों का घटकी अपेक्षा से अन्यत्व भी नहीं होता । इस प्रकार चूँकि स्वभाव के बिना किसी का भी अन्यत्व नहीं होता, इसलिए दोनों से उत्पत्ति नहीं होती । और स्वरूप के प्रसिद्ध होनेपर दूसरे से भी उत्पत्ति नहीं होती । इस प्रकार उत्पत्ति नहीं होती ॥ ३५६ ॥

और भी । यह उत्पाद उत्पत्ति के पूर्व होता है या पश्चात् होता है अथवा युगपत् (एक साथ) होता है । यदि पूर्व होता है तो आश्रय का अभाव होने से मान्य नहीं है । यदि पश्चात् होता है तो अनुत्पन्न का असत्त्व होने से और उत्पत्ति की व्यर्थता होने से वह स्वीकार्य नहीं । यदि युगपत् पक्ष को स्वीकार किया जाय तो वह भी संभव नहीं क्योंकि दोनों के उपकार की अपेक्षा नहीं रहेगी । अतएव चूँकि उत्पत्ति और उत्पाद का क्रम निर्धारण करना संभव नहीं है इसलिए घटकी और जातिकी उत्पत्ति एक साथ नहीं हो सकती । जब सद्भाव ही नहीं है तो घट उत्पन्न हुआ यह कहना भी युक्तिसंगत नहीं ॥ ३५७ ॥

घट का जीर्ण स्वरूप उपलब्ध होने से घट का उत्पाद होता है यह कहना भी उपयुक्त नहीं । जीर्ण की जो जीर्णता है वह यदि लोक में वस्तुके पूर्व उत्पन्न

हुई मानी जाय तो घटके पूर्व उत्पन्न हुई अवस्था का जीर्णत्व युक्ति युक्त नहीं । क्योंकि उस समय उसकी संज्ञा नूतन होगी अर्थात् बड़ा उम्र समय नया होगा । पश्चात् उत्पन्न हुई अविकल अवस्था में बाद में उत्पन्न होने के कारण, नूतनता रहती है । फिर जीर्णता कहाँ होगी ? यदि पूर्व में उत्पन्न हुई वह जीर्णता इस समय रहती है ऐसा कहा जाय तो प्रश्न उठता है कि वह जीर्णता वही है अथवा अन्य है । यदि वह वही है । तो नवीन अवस्था का विनाश न होने से वह जीर्ण नहीं है । यदि वह जीर्णता अन्य है तो वह भी उसी के समान उत्पन्न हुई है । इस प्रकार वह नूतन ही है, जीर्ण नहीं । अतएव ऐसा होने पर जीर्णता के अभाव से उत्पाद नहीं देखा जा सकता ।। ३५८ ।।

उत्पाद विकाल में भी युक्ति संगत नहीं माना जा सकता । हेतु और फल का युगपत् सम्बन्ध न होने पर भी हेतुफल की अनुपपत्ति होती है । निरात्मक होने के कारण अनागत का सद्भाव नहीं । अतीत से भी इसकी उत्पत्ति नहीं होती क्योंकि अतीतका भी सद्भाव नहीं रहता । इस प्रकार जब तीनों कालों में उत्पाद नहीं हाता तो स्वरूपतः उत्पाद नहीं है यह सिद्ध हुआ ॥ ३५९ ॥

अतएव निश्चय ही पदार्थ निःस्वभाव होना चाहिए । पदार्थ तो संश्लेशका कारण भूत कृतक रूप प्रतीत्य समुत्पन्न है । यह उभी प्रकार है जिस प्रकार माया द्वारा निर्मित हाथी, अश्व आदि हैं । अज्ञानी उसकी कल्पना स्वभावमय करत हैं । परन्तु धार्य (विद्वान्) पदार्थ को माया मरीचिक के समान निःस्वभाव ही जानते हैं । पारस्परिक विरोध होने से उत्पाद, स्थिति और भंग की उत्पत्ति न युगपत् होती है और न क्रमशः ।

संस्कृत रूप से उत्पाद आदि के स्वाकार किये जाने पर उत्पाद, स्थिति और भङ्ग में सभी वस्तुओं को पुनः उत्पत्ति हाती है । और पुनः उत्पत्ति होने पर उत्पत्ति के बाद उत्पत्ति होगी । जैसे उत्पत्ति के बाद उत्पत्ति होने व्यायोजित है वैसे ही भङ्ग (विनाश) होना भी व्यायोजित है । इसलिए भङ्ग का भी संस्कृतत्व होने के कारण उत्पाद, भङ्ग और स्थिति से सम्बन्ध है । अतएव भङ्ग का भी अन्य भङ्ग का सद्भाव होने से विनाश होगा । उस भङ्ग का भी विनाश होगा । उसके बाद होने वाले भङ्ग का भी विनाश होगा । इस प्रकार अनवस्था दोष हो जावेगा । और अनावस्था होने पर सभी पदार्थों की अस्तित्व हो जायगो । इसलिए स्वभावतः संस्कृत लक्षणों की सिद्धि नहीं हो सकती ।

उत्पादस्थिति भङ्गानां युगयन्नास्ति सम्भवः ।

क्रमशः सम्भवो नास्ति सम्भवो विद्यते कदा ॥ ३६१ ॥

उत्पादादिषु सर्वेषु सर्वेषां सम्भवः पुनः ।

तस्मादुत्पादवञ्जो भङ्गवद् दृश्यते स्थितिः ॥ ३६० ॥

जैसे शीत, उष्ण, सुख दुःख आदि में एक एक का अभाव होने से ही दूसरे की स्थिति का आभास होता है उसी प्रकार लक्ष्य भी यदि लक्षण से भिन्न होगा तो उसमें अनित्यता कैसे रहेगी ? और संस्कृत के बिना अनित्यता होती नहीं । इसलिए लक्षण से लक्ष्य भिन्न नहीं स्वीकारा जा सकता । इस दोष से मुक्त होने की इच्छा से यदि लक्ष्य लक्षण में अनन्यत्व की कल्पना की जाय तो वह दूसरा दोष होगा । इसलिए चारों (लक्ष्य, लक्षण, भाव और अभाव) का सद्भाव स्पष्टतः नहीं है । यदि लक्षणत्रय (उत्पाद, स्थिति और भङ्ग) और लक्ष्य इन दोनों का एक ही स्वीकार किया जाय तो लक्षणत्रय और लक्ष्य ये चारों पदार्थ भी नहीं होंगे । क्योंकि यहां दोनों का एक मान लेने पर लक्ष्य की सिद्धि नहीं होती । और लक्ष्य को भी लक्षण नहीं माना जा सकता । इस प्रकार चारों का भी सद्भाव नहीं होता । तब स्वरूप की अनिश्चिन्ता होने से तत्त्व और अन्यत्व स्वीकार नहीं किये जाने चाहिए ।

भाव का तात्पर्य सिद्धरूप अङ्कुर है । वह भाव अर्थात् अविकृत बीज से उत्पन्न होता है यह कथन युक्ति संगत नहीं । क्योंकि अविक्रयमाण बीज की उत्पत्ति सम्भव नहीं और न सिद्धाङ्कुर रूप भाव का रूप भी पुनः उत्पन्न होता है । अभाव से भी भाव की उत्पत्ति नहीं होती । अभाव से अग्नि से जले हुए बीज में फल उत्पन्न करने की शक्ति का अभाव होता है । इसलिए उत्पन्न होने वाले पदार्थ की पुनः उत्पत्ति नहीं होती । “अभावान्न जायते का यही तात्पर्य है । अभाव से भी अभाव की उत्पत्ति उसी प्रकार नहीं होती जिस प्रकार बन्ध्या को पुत्रोत्पत्ति नहीं होती । भाव से भी अभाव की उत्पत्ति नहीं होती । उसमें भी उक्त दोष का प्रसंग आ जाता है । जब भाव से भाव और अभाव से अभाव उत्पन्न नहीं होता तब उत्पत्ति नहीं हो सकती । इसलिए हेतु ग्रन्थय द्वारा किस पदार्थ का सद्भाव है ?

वस्तुतः भाव, अभाव और भङ्ग, तीनों को उत्पत्ति कल्पित है । भाव का तात्पर्य सद्भाव है । सद्भाववाच्य पदार्थ की पुनरुत्पत्ति नहीं होती । क्योंकि सत् पदार्थ की उत्पत्ति निरर्थक है । इसलिए “भावो नैव भवेद् भावः” कहा है । असत् पदार्थ की भी उत्पत्ति नहीं होती । अन्यथा बन्ध्या के भी पुत्रोत्पत्ति का प्रसंग उपस्थित हो जायगा । इस प्रकार सत् पदार्थ न सत् है और न असत् इसलिए उत्पाद सम्भव नहीं । इसका भङ्ग भी नहीं होता । क्योंकि असत्

अर विषाण के समान अभाव का अभाव नहीं होता । भाव पदार्थ का भी अभाव नहीं होता अन्यथा परस्पर विरोध उपस्थित होगा । अविद्यमान् पदार्थ के अभाव में भङ्ग नहीं हो सकता । और उत्पाद तथा भङ्ग के अभाव में संस्कृत नहीं यह सिद्ध हो जाता है । भगवान् बुद्ध ने जैसे कहा है कि संस्कृत, असंस्कृत सब कुछ छोड़कर उन स्त्रियों को कोई विकल्प नहीं । दृष्टि प्राप्त व्यक्तियों द्वारा सभी स्थितियों में असंस्कृत प्राप्त वस्तु सदैव छोड़ दी जाती है ।

संस्कृत ऽसंस्कृत सर्व विविक्ता नास्ति विकल्पेन तेषमृषीणाम् ।

सर्व गतीषु असंस्कृत प्राप्त दृष्टि गतेह सदैव विविक्ता ॥

जायमान पदार्थ की उत्पत्ति होती है “यह कथन भी युक्ति सगत नहीं । यदि कोई पदार्थ कुछ उत्पन्न हो और कुछ अनुत्पन्न हो तो ऐसी स्थिति में उसे जायमान् नहीं कहा जा सकता । जान और अज्ञात इन दो स्थितियों के अतिरिक्त कोई तीसरी स्थिति सम्भव नहीं इसलिए असत् होने के कारण जायमान पदार्थ उत्पन्न नहीं होता । यदि दोनों रूपों को जायमान् स्वीकार किया जाय तो “किञ्चिदजात” वाला रूप जातान्तर्गत होने के कारण उत्पन्न नहीं होता । क्योंकि सत् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती यह पहले कह दिया गया है । उसके द्वितीय रूप “यत्किञ्चिदजात” की भी उत्पत्ति नहीं होती । क्योंकि असत् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती ॥ ३६४ ॥

फिर भी यदि जात और अजात (उत्पन्न और अनुत्पन्न) इन दोनों में जायमानत्व की कल्पना की जाय तो अज्ञात और अनागत में भी जायमानत्व मानना पड़ेगा । इसीलिए “अथ वा जायमानत्वं सर्वस्यैव प्रसज्यते” कहा है । जन्म रूप व्यापार जिसने प्राप्त कर लिया वह ‘जात’ कहलाता है । उसका असदभाव अतीत में ही होता है । अज्ञान वस्तु अनागत होती हैं । इसीलिए यहां जायमान की जाति (उत्पत्ति) की कल्पना की गई । अथवा निकाल में सभी को जायमान के अन्तर्गत रखा जा सकता है । अथवा दूसरे शब्दों में कहा जाय कि कोई भी वस्तु ‘जायमान’ नहीं होती ॥ ३६६ ॥

जो जायमान स्वभाव वाला है वह स्वयं द्वारा व्यवस्थित होने से कार्य कहा नहीं जा सकता । जो जायमानात्मना अकार्य है वह भी जायमान नहीं कहा जा सकता । क्योंकि जायमान पदार्थ के स्वरूप का सदभाव नहीं है । जो जायमानात्मना कार्य है वह भी अजायमान के समान जायमान नहीं होता और जायमान का अभाव होने पर जायमान पदार्थ की उत्पत्ति नहीं होती (३६७) ।

जिस वादी के दर्शन (मत) में मध्य बिना अतीत व अनागत इन दोनों की उत्पत्ति सम्भव नहीं उसे जायमान नहीं कहा जा सकता। क्योंकि उस जायमान पदार्थ का मध्य अपेक्षित है। जैसे जायमान पदार्थ के अन्तर्वर्ती अतीत व अनागत काल हैं। वैसे ही उस जायमान पदार्थ की जात-अजात इन दो रूपों के मध्य में होना चाहिये। इसी के आधार पर जात-अजात की व्यवस्था होती है। और जात अजात के मध्यवर्ती तृतीय जायमान पदार्थ की व्यवस्था कराने के लिए यह सम्भव नहीं। क्योंकि सर्वत्र ही जात-अजात इन दोनों के बीच 'जायमान' रूप कल्पना की अनवस्था का प्रसंग उपस्थित होगा (३६८)।

यह पदार्थ चूँकि 'जात' इस संज्ञा से अभिहित है इसलिए जायमान नहीं है। और जायमान के असम्भव होने पर 'जात' यह संज्ञा ही नहीं है जिसके उत्पन्न होने पर उसे 'जायमान' की कल्पना की जा सके। और फिर यदि उत्पन्न होने पर भी जायमान उसे कहा जाय तो उसकी उत्पत्ति असम्भव है जायमान होने के कारण। इसी का प्रतिपादन करते हुए कहा गया है "जात उत्पद्यते कस्मा-जायमानो यदा तदा।" जब उत्पन्न हुआ पदार्थ ही 'जायमान' कहलाता है तो वह जायमान पदार्थ किससे उत्पन्न होता है? सिद्ध होने से इसकी उत्पत्ति की कल्पना युक्त नहीं। यही इसका तात्पर्य है। अतएव जायमान पदार्थ उत्पन्न होता है यह कथन युक्ति संगत नहीं (३७०)।

इसके अतिरिक्त निस्पन्न पदार्थ ही विद्यमान कहलाता है। अविद्यमान पदार्थ निस्पन्न अथवा अकृत माना जाता है। इन दोनों अवस्थाओं को छाड़कर जायमान पदार्थ यदि विद्यमान नहीं तो उसे क्या नाम दिया जायगा? इस प्रकार जब "यह पदार्थ है" ऐसा जायमान पदार्थ के विषय में नहीं कहा जा सकता तो स्वरूप के निर्धारण न होने के कारण उसे 'असत्' ही कहा जाना युक्ति संगत है (३७४)।

अतएव परीक्ष्यमाण पदार्थ स्वभावतः सिद्ध नहीं होते। माया के समस्त वे शून्य हैं यह सिद्ध है (३७५)।

७—शून्यता सिद्धि

शून्यता के वास्तविक अर्थ को निश्चित किये बिना परिग्रह (आसक्ति) छोड़कर संसार में कोई भी ऐसा समर्थ व्यक्ति नहीं जो निर्वाण में स्पृहा उत्पन्न कर सके। और वह शून्यतार्थ जगत के लिए अत्यन्त आसकर होने के कारण

कटु भाषण में निपुण पुरुष द्वारा राजा की प्रिय भार्या के मरणक्रम विषयक समाचार में सीमनस्य उत्पन्न करने के समान किसी भी युक्ति से विद्वानों को अवगतार्थ है। ग्रहकार ममत्व और स्नेह से विपर्यस्त संसार अनित्य वस्तु में ही अणुभंगुरता न देखने से मात्र सत्कार के प्रवाह का स्पष्ट ज्ञान न होने से शून्यता दर्शन से विशेष सम्बन्धित नित्यता को निश्चित कर सन्निकर रहता हुआ समार को अशून्य ही स्वीकार कर रहा है। वक्ता भी माध्यमिक दर्शन में प्रतीत्य समुत्पन्न (कारण पूर्वक उत्पन्न) है और कर्ता के रूप में कहा गया है। वचन और वाच्य के कारण वक्ता जाना जाता है। यदि ऐसा है तो वक्ता का स्वभाव नहीं है। फलतः वाच्य और वचन दोनों का भी वक्तरूप नहीं है। जब पुरुष व्यर्थ ही है तो फिर वक्ता का स्वभाव अथवा रूप की भी सिद्धि नहीं होती। अतएव शून्य है। इसी प्रकार वाच्य भी वक्ता और वचन के कारण जाना जाता है। इसलिए उनका स्वभाव नहीं है। अतएव उन तीनों का भी स्वभाव तीनों में विद्यमान नहीं। इस प्रकार वक्तु, वाच्य और वचन इन तीनों की स्वभाव शून्यता सिद्ध है (३७५)।

यदि अशून्य नामक कोई पदार्थ होता तो उसका प्रतिपक्षी शून्य पदार्थ भी होता। परन्तु अशून्य पदार्थ वा तां अस्तित्व है नहीं। क्योंकि किसी भी अहेतुक पदार्थ का आकाश कुसुम के समान सद्भाव असम्भव है। जब अशून्य का सद्भाव असम्भव है तो उसका प्रतिपक्षी शून्य भी अपने प्रतिपक्षा के बिना अस्तित्वहीन है। याव कुकुर (कुत्ता) नहीं तो वह कपि (बन्दर) का प्रतिपक्षी नहीं हो सकता। अन्य विरुद्ध पदार्थ के बिना विरुद्ध पदार्थ कहीं भी संभव नहीं। और उस विरुद्धार्थ के बिना शून्य का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता। इसीलिये कहा गया है। क समस्त दृष्टियों के निर्गमन का कारण शून्यतामयी दृष्टि है—

जैसे कोई काश्यप नामक पुरुष रूग्ण हो जाय। उसके लिए वैद्य दवा दे। वह दवा उसके सभी दावों को दूर कर कोष्ठ से न निकले। तो काश्यप क्या मानते हो कि वह रूग्ण पुरुष उस रोग से मुक्त हो जायगा? काश्यप ने उत्तर दिया। नहीं, भगवान्। उस पुरुष का वह रोग अत्यन्त गाढ़ होगा। भगवान् ने कहा— इसी प्रकार काश्यप, समस्त दृष्टियों को शून्यता निःसरण है। जिसकी शून्यतामयी दृष्टि है उसे मैं अचिन्त्य मानता हूँ (३८२)

शून्यता सर्व दृष्टीनां प्रोक्ता निःसरणं जिनैः।

येषां तु शून्यता दृष्टिस्तानसाध्यान् बभ्रापिरे ॥ ३८३ ॥

“पदार्थ सत्त्व भावी है क्योंकि उनका विशेष रूप ‘उपलब्ध नहीं होता’ यह प्रश्न भी ठीक नहीं। क्योंकि इस स्थिति में यदि अग्नि ही उष्ण है तो वह अनुष्ण को क्यों जलाती है ? इसलिए उसका नाम दहन भी नहीं क्योंकि दहन के बिना अग्नि का अस्तित्व ही नहीं। अतएव त्रिसैवाभाव के कारण भाव का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता ॥ ३८४ ॥

यदि पदार्थ का सद्भाव होने से उसके अभाव का निवारण युक्ति संगत माना जा सकता है तो पदार्थ के अभाव की प्राप्ति होने से पदार्थ का कारण भी क्यों नहीं हो सकता ? इसी क्रम से सत्, अनत्, सदसत् और न सदसत् यह पक्षक्रम विद्वानों द्वारा एकत्वादि में सदैव प्रयोजनीय है ॥ ३८५ ॥

परमाणु मात्र का भी जहाँ सत्य स्वरूप नहीं वहाँ भव कैसे उत्पन्न हो सकता है ? आद्योत्पत्ति सर्वथा न होने पर उत्पादाभाव ही है। समस्त पदार्थों को यथावत् जानने वाले सूर्य की किरण समूह द्वारा अजित अज्ञानरूपी अन्धकार को दूर करने वाले घोर अज्ञानान्धकार से व्याप्त रात्रि में निद्रा से विपर्यस्त संसार को उल्लास और उद्वोधन देने में तत्पर सम्यक् अभिसम्बुद्ध बुद्धों का अभाव भी इसलिए युक्तियुक्त नहीं। इसी कारण से ही तत्त्वज्ञान की अपेक्षाकर कोई भी पदार्थ उपलब्ध नहीं होता। वैसे भाव के विषय में है वैसा अभाव भी स्वीकृत नहीं। अथवा स्वभाव से अज्ञात होने के कारण अभाव भी नहीं। इसलिए “अभावेऽपि अबुद्धानां” कहा है। आवकों, प्रत्येक बुद्धों और अनुत्तर सम्यक् सम्बुद्धों का अभाव भी युक्त नहीं ॥ ३८६ ॥

जहाँ अद्वैतवाद है वहाँ अज्ञात किस पदार्थ का सद्भाव होगा ? जो पदार्थ नित्य है उनका स्वरूपतः सद्भाव नहीं है। इस प्रकार सद्भाव व असद्भाव की कल्पना की परीक्षा नहीं की जा सकती। क्योंकि यह कल्पना पदार्थ की नित्यता पर आधारित है और पदार्थ नित्य है नहीं। जो पदार्थ उत्पन्न होने वाले हैं उनका भी स्वरूप नित्य नहीं। इसलिए स्वभाव लक्षण से प्रतिकूल लक्षण वाले पदार्थों के स्वभाव से सद्भाव व असद्भाव की कल्पना करना शक्य नहीं।

हेतु प्रत्यय से उत्पन्न होने के कारण स्वभावतः कृतकत्व प्राप्ति से पदार्थों का जो स्वभाव है वह निर्हेतुक ही है। निर्हेतुक सत्त्व उत्पन्न नहीं होता। इस प्रकार भाव के विप्रतिषेध होने के कारण भाव के अभाव होने से भाव का अभाव ही स्वभाव है। अतएव सभी का यह स्वभाव अभिन्न रूप वाला है। इस प्रकार सभी पदार्थ स्वभाव से अनुत्पन्न होने के कारण एकरूप

वाले हैं अथवा अभाव रूप स्वभाव वाले हैं। जैसे बट, गुह, क्षेत्र आदि के निम्न होने पर भी सर्वत्र आवरण हीन होने के कारण सामान्यतः अरूप मात्र रूप वाला आकाश भिन्न स्वरूप वाला नहीं होता। और जैसे सभी संस्कृत पदार्थ अनित्य ही हैं, सभी आश्रय दुःखदायक ही है। उभी प्रकार जो सभी पदार्थों का दृष्टा है वह भी पदार्थों के भेद की व्यवस्था नहीं कर सकता। इसलिए एक पदार्थ का जो दृष्टा है वह सभी पदार्थों का दृष्टा मना गया है। एक पदार्थ की जो ही शून्यता होगी वही शून्यता सभी की होगी।

भाव स्यैकस्य यो दृष्टा दृष्टा सर्वस्य स समुतेः।

एकस्य शून्यता यैव सैव सर्वस्य शून्यता ॥ ३८८ ॥

यदि सभी पदार्थों का अभाव रहने से पर पक्ष का परिहार नहीं होता तो किसी भी युक्ति से शून्यता हेतु द्वारा निराकृत तुम्हारे स्वपक्ष की सिद्धि क्यों नहीं हांती? असिद्धि भी नहीं कही जा सकती इसलिए यह नहीं है ॥ ३८९ ॥

ससार में जो यह कहा जाता है कि दूषक हेतु सुलभ है, ठीक नहीं। यदि दूषक हेतु हांता तो सुलभ होने से प्रतिपक्षी भी उस दूषण की उद्भावना करता। परन्तु उसे यह सम्भव नहीं अतएव दूषक सेतु सुलभ नहीं है ॥ ३९० ॥

सत् से यदि असत् ही होता है तो जो असत् है उससे सत् ही होगा। क्योंकि पदार्थ के नाम स्वभाव का अनुकरण नहीं करत। पदार्थ के वे नाम उसके स्वरूप अथवा काल से सम्प्रयुक्त नहीं होते। क्योंकि पहले या बाद में वे अभीष्ट होते हैं। इसी को और स्पष्ट करते हैं सुलोचन वाले के लिए काला (काण), अल्पायु वाले के लिए दीर्घायु वाला, तस्कर (चोर) के लिए देवरक्षित आदि प्रतिकूल अर्थ वाले नाम मिलते हैं। इसलिए 'सत्' ऐसा जो नाम दिया है उससे सत् ही होता है। यदि सत् सत् होता है इस नामकरण से पदार्थ सत् कहा जाय तो असत् होने के कारण असत् से असत् होता है इस नामकरण से सत्त्व का प्रतिषेध क्या निश्चित नहीं किया जाता? इसकी सद्भाव की कल्पना के समान असद्भाव का ज्ञान भी युक्त है (३९२)।

यदि सत् पदार्थ का वह लौकिक स्वरूप सत्स्वभावत्व स्वरूप को स्पर्श नहीं करने वाले शब्दों द्वारा अभिव्यक्त होता तो वह उसी स्वरूप से सद्भाव होने के कारण परमाधी ही होता, लौकिक नहीं। जब लौकिकत्व ही स्वभाव नहीं है

तो उस लौकिक का परमार्थत्व ही सिद्ध होता । और परमार्थ दर्शन से योगी संसार से मुक्त हो जाते हैं (३६३) ।

भाव का सद्भाव होने पर उसका निषेध होने से अभाववाद होता । जब उक्त न्याय से भाव ही उत्पन्न नहीं होता तब भाव के अभाव से अभावकी उत्पत्ति नहीं होगी क्योंकि भ.व के बिना अभाव कहाँ से सिद्ध होगा । (३६५) ।

हेतु के पूर्व शून्यता नहीं होती । यदि पश्चात् होती है ऐसा मानें तो शून्यता का कृतकत्व सिद्ध होगा । और कृतक माया की हामी के प्रपञ्च के समान विसंवादक है । परन्तु शून्यता तो प्रसर सामान्य रूप है, विसंवादक नहीं । फलतः शून्यता को हेतु से साध्य नहीं माना जा सकता । यदि उसे ज्ञापक हेतु के अभिप्राय से कहा गया हो तो भी हेतु सिद्ध नहीं होता । क्योंकि “यहाँ हेतु है” यह किसी की प्रतिज्ञा का साधक वचन है । यदि उसकी प्रतिज्ञा का वह हेतु है तो उसमें और होता । जैसा होने पर पक्षघर्म नहीं होता है । इस प्रकार प्रतिज्ञात अर्थ का अवगम नहीं होता । और हेतु की प्रतिज्ञा का अन्यत्व नहीं होता । जब अन्य नहीं होता तो अन्यत्व के अभाव से प्रतिज्ञा का स्वरूप के समान यह हेतु नहीं होता । इस प्रकार हेतु का विद्यमानता सिद्ध नहीं होती । अतएव पदार्थों का निःस्वभावत्व सिद्ध हो जाता है (३६७) ।

यदि दृष्टान्त की कल्पना की जाती है तो हेत्वर्थ से असम्बद्ध रूप में ही कल्पना की जाती है अथवा सम्बद्ध रूप में ? यदि सम्बद्ध रूप में की जाती है तो हेतु के दूषण द्वारा ही उसका निराकरण हो जाता है । और यदि असम्बद्ध रूप में की जाती है तो उन दोनों के प्रतिज्ञात अर्थ की सिद्धि में सामर्थ्य न होने से ही उसका कोई उपयोग नहीं । तो उस कल्पना से क्या तात्पर्य ?

यदि हेत्वर्थ से असम्बद्ध दृष्टान्त से अर्थ-सिद्धि मानी जाती है तो काक के कृष्ण दृष्टान्त से आत्मा भी कृष्ण हो जाता । परन्तु यह सम्भव नहीं । अतएव भाव के अभाव से दृष्टान्त का होना युक्ति संगत नहीं (३६७) ।

शून्यता का उद्देश तत्त्व के प्रतिपादन के लिए होता है । और तत्त्व का स्वरूप स्वभाव है । यदि किसी पदार्थ का सद्भाव होता तो तत्त्व परमार्थ होता । इस प्रकार मोक्षार्थी उसी का दर्शन शुभकारी मानते, शून्यता का नहीं । तब वह गुण नहीं, प्रत्युत केवल अपवाद रूप प्रकृत होने के कारण दोष ही है । जब निःस्वभाव पदार्थों का विपर्यास होने के कारण सत्यभावत्व देखा जाता है तब लोक का अभिनिवेश हेतु होता है । पदार्थों का अध्यवसाय हेतुक कर्म-क्लेश से

बन्ध-उत्पत्ति होने से संसार में प्रवेश हो जाता है। तब निःस्वभाव पदार्थों के स्वभावत्व को प्रकाशित करने वाला यह शास्त्र आरोप व अपवाद के खण्डन। निःस्वभावत्व को प्रदर्शित करता है। लोक (संसार) भी पदार्थों के निःस्वभाव का अभ्यास कर प्रतिबिम्ब का निर्माण करने वाले मायादिक पदार्थों के स पदार्थ के अभिनिवेश में तद्धेतुक कर्म-क्लेश के क्षय से रागादिक समस्त बन्ध छेदन करने से विमुक्त हो जाता है। इस कारण से यह शास्त्र पदार्थों के निःस्वभावत्व मात्र को उपस्थित करता है।

को गुणः शून्यतादृष्ट्या स्थान्वेदभावः स्वभावतः।

बन्धः कल्पनाया दृष्टेः सैवेह प्रतिविध्यते ॥ ३६८ ॥

जैसा भगवान ने कहा है—निःस्वभाव योग से सभी पदार्थ शून्य होते अप्रणिधान योग से सभी पदार्थ निर्निमित्त (कारणहीन) होते हैं। प्रज्ञापार्ष द्वारा सभी पदार्थ शुद्ध होते हैं—इसी प्रकार जो कारणों द्वारा उत्पन्न होते वह अज्ञात है क्योंकि उनकी उत्पत्ति स्वभावतः नहीं होती। जो कारणों (प्रत्यक्ष) के आधीन होता है वह शून्य कहा जाता है। जो शून्यता को जानता है अप्रमत्त कहा जाता है। अ. र. भी। यहां प्रतीत्यसमुत्पाद का होना असम्भव न ऐसा कहा गया है कि कल्पना द्वारा दृष्टि का बन्ध होना है और उ. की का प्रतिषेध किया जाता है। कल्पना अभूत स्वभाव वाले पदार्थों का आरोपण का है। उससे पदार्थों का बन्ध होता है। संसार के दुःखों का नष्ट करने के लिए उस बन्ध को दूर करने के लिए प्राणियों के दुःखों से दुःखित महाकारुणिक तथागत बोधिमत्त्व प्रतीत्यसमुत्पाद के अविरुद्ध पदार्थों के निःस्वभावत्व मात्र दिखाते हैं।

जब लौकिक पदार्थ के विषय में कहने की इच्छा होती है तो बाह्य। आध्यात्मिक भेद से पञ्च स्कन्ध वाले पदार्थों को भी लौकिक मानना चाहिए परन्तु जब लोकोत्तर तत्त्व की व्याख्या की जाती है तो आर्यज्ञान की अपेक्षा पञ्च स्कन्ध वाला पदार्थों की भी व्याख्या स्वभाव-शून्य रूप से की जाने योग्य है। इनके अतिरिक्त यदि कहने की इच्छा होती है और जो वादी द्वारा नहीं स्वीकार किया जाता वह यथार्थ अथवा लौकिक नहीं होता। इसलिए यह मानना है वह “यह सत् है” और “यह असत् है” ऐसा कहने का सारा नहीं। यदि चित्तचर्चसिक है तो षट् पटादिक भी हैं क्योंकि ये समस्त लोकप्रसिद्ध हैं। और यदि वे षट् पटादिक विचार में नहीं हैं तो चित्तचर्चसिक नहीं हैं क्योंकि अगर कोई युक्ति (तर्क) नहीं है तो ऐसा होने पर ‘यह सत् है’ असत् है’ ऐसा कहना सम्भव नहीं।

एकं सवसदेकं च नेदं तत्त्वं न लौकिकम् ।

तेनेदं सविदमसद्वक्तुमेव न शक्यते ॥ ३६६ ॥

पक्ष का होने पर अन्यथा मिट हो जाने के कारण चिरकाल से उसमें दूषण हो जाता है । परन्तु सत् और असत् दोनों पक्षों का खण्डन करने वाले को पक्ष का परिग्रह ही नहीं उसके लिए सत्-असत् दोनों पक्षों का खण्डन करने से चिरकाल पर्यन्त भी दूषण उपस्थित करना सम्भव नहीं । आकाश रूपी है नहीं और चिरकाल से उसका रूपी होना सम्भव भी नहीं रहा । इस प्रकार बाधियों द्वारा भी उनके आश्रित तीनों पक्षों के असम्भव होने पर शून्यतावाद में दूषण उपस्थित करना सदैव से भी असम्भव रहा । क्योंकि पण्डितों द्वारा शून्यतावाद में दूषण लगाना आकाश में बिज्र बनाना अथवा लोहे की प्रतिमा निर्मित करने के समान पीड़ा कारक समझना चाहिए । जैसे सूर्य की किरणों से निरस्त तिमिर (अन्धकार) द्वारा चिरकाल में भी आकाश काला नहीं किया जा सकता उसी प्रकार गम्भीर, उदार और भविष्य प्रतीत्यसमुदाय रूपी सूर्य किरण द्वारा समस्त बाधियों के समय (सिद्धान्त) रूपी अन्धकार खण्डित हो गये ऐसा समझना चाहिए । और भी कहा गया है । जैसे यहाँ अनुमत् सूर्य अत्यन्त बने अन्धकार समूह का उन्मूलन करता है उसी प्रकार यह शून्यतावाद रूपी सूर्य सत्-असत् आदि सिद्धान्त रूपी अन्धकार का उन्मूलन करता है ।

४-विज्ञानवाद

माध्यमिक सम्प्रदाय के शून्यवाद के विपरीत विज्ञानवाद का उत्थान हुआ । तदनुसार जगत् के समस्त पदार्थ शून्य भले ही हों पर शून्यात्मक प्रतीति के ज्ञापक विज्ञान को सत्य पदार्थ अवश्य स्वीकार किया जाना चाहिए । चित्त, मन अथवा बुद्धि की इस अभूतपूर्व प्रतिष्ठा के कारण हो इसे विज्ञानवाद कहा गया है । वह उसका आध्यात्मिक नाम है । बौद्धिक और व्यावहारिक दृष्टि से इसे योगाचार कहा गया है । इसने शमन और विपर्ययना रूप योग-मार्ग का प्राचरण किया जाता है । संनियमाय का अभिसमयालंकार तथा असंग का योगाचार भूमिशास्त्र योगाचार के विशिष्ट प्रतिपादक ग्रन्थ हैं । तिग्मती परम्परानुसार सन्धि निर्मोचन, संकाशतार तथा वनव्यूह नामक ग्रन्थ भी इसी श्रेणी में आते हैं । ई० पू० प्रथम शताब्दी से ई० चतुर्थी शताब्दी तक इस सम्प्रदाय का प्रारम्भकाल, चतुर्थी से पंचम शताब्दी तक उत्थानकाल और उसके बाद विकासकाल कहा जाता ।

है। इन्हें क्रमशः सूत्रकाल, शास्त्रकाल तथा न्यायकाल की भी संज्ञा दी गई है।^१

विज्ञानवाद को निरालम्बनवाद भी कहा गया है। उसकी सिद्धि आलम्बन के बिना भी की जाती है। शून्यवाद के विरोध में विज्ञानवादियों ने यह तर्क उपस्थित किया कि चूँकि ज्ञान के माध्यम से ही बाह्यार्थ सत्ता की प्रतीति होती है अतः विज्ञान ही परमार्थ माना जाना चाहिए। असंग ने इस परमार्थ के विषय में कहा है कि वह 'परमार्थ न सत् है, न असत्, न तथा है न अन्यथा; न इसका उदय होता है न व्यय, न इसकी हानि होती है न वृद्धि; यह विशुद्ध नहीं होता, पुनः विशुद्ध होता है। यही परमार्थ का लक्षण है।' सत्यता, निर्वाण, धर्मधातु आदि नाम इसके पर्यायार्थक हैं। विज्ञानवाद की दृष्टि में बाह्य ह्रस्व पदार्थ की सत्ता नहीं। मात्र चित्र ही विचित्र रूपों में दिखाई देता है। कभी वह देह के रूप में और कभी भोग के रूप में प्रतिष्ठित रहता है। विज्ञानवाद का यही मध्यवाद है।

दृश्यते न विद्यते बाह्यं चित्तं चित्रं हि दृश्यते ।

देहभोग प्रतिष्ठानं चित्तमात्रं वदाम्यहम् ॥^२

विज्ञानवाद में ब्राह्म-ब्राह्मक-ग्रहण अथवा ज्ञेय-ज्ञाता-ज्ञान की सत्ता है। ये सभी विज्ञान चित्त के काल्पनिक परिणामन हैं, वास्तविक नहीं। वहाँ आत्म दृष्टि को भी भ्रम मात्र माना है। अवस्था भेद से विज्ञान आठ प्रकार का है—बभ्रु-विज्ञान, श्रोत्रविज्ञान, घ्राणविज्ञान, जिह्वाविज्ञान, कायविज्ञान, मनोविज्ञान, क्लिष्टमनोविज्ञान और आलयविज्ञान। प्रथम सात विज्ञानों को प्रवृत्ति-विज्ञान कहते हैं। आलयविज्ञान में उनका आविर्भाव होता है और उसी में वे विलीन हो जाते हैं।

आलय विज्ञान विज्ञानवाद का बहुचर्चित सिद्धान्त है। यह उसका एक ऐसा कथक है जिसके बल पर विज्ञानवादी आचार्यों ने अपने सिद्धान्तों का स्याशक्य संरक्षण किया है। बौद्धतर दार्शनिकों ने इसे अपनी कटु आलोचना का विषय बना लिया। स्थिरमार्त ने आलय का अर्थ क्लेशोत्पादक धर्मों के बोझों

१—बौद्ध-धर्म के विकास का इतिहास पृ० ४०१

२—बौद्धधर्म दर्शन, पृ० ३६०

३—संकावतार, ३.२७

का स्थान, कार्य रूप से सम्बद्ध रहने के कारण समस्त धर्मों के लय होने का स्थान तथा कारण रूप से सब धर्मों में अनुस्यूत होने का स्थान किया है ।

भालयविज्ञान को मूलविज्ञान, कर्मस्वभाव और कारणस्वभाव भी कहा गया है । इस दृष्टि से उसे बीजोत्तर धर्मों में मात्र आत्मा का प्रतिनिधि कहा जा सकता है । यह साधव और अनाश्रव कर्मों का बीज स्थान है । कुछ उसे प्रकृतस्थ मानते हैं और कुछ भावनामय मानते हैं । सृष्टि-परम्परा का वह एक विशेष कारण है । बीज भालयविज्ञान के आधार पर धर्म को उत्पन्न करते हैं और धर्म भालयविज्ञान के गर्भ में बीज का संग्रह करते हैं । यह भालय विज्ञान पाँच चैत धर्मों से सम्बद्ध है—स्पर्श, मनस्कार, वेदना, संज्ञा और चेतना । इनमें भालयविज्ञान उपेक्षा-वेदना से संप्रयुक्त है—उपेक्षा वेदना तत्र । वह अनिवृत्त-अव्याकृत है ।

महायानी ग्रन्थों में भालय विज्ञान को सूक्ष्मस्वभावी बताया गया है । प्रवृत्ति निवृत्ति में वह कारण है । लंकावतार में इसे 'ध्रुव' संज्ञा दी गई है । महासाधिक निकाय इसे 'मूल विज्ञान' कहता है । महीशासकों ने समार कोटि निमुस्कन्ध, स्वविरवादिनों ने भवांग विज्ञान तथा सर्वास्तिवादियों ने भालय नाम से उसे अभिहित किया है ।^१

पदार्थ स्वरूप विचार

पदार्थ को धर्म अथवा भाव भी कहा गया है । ये दो प्रकार के हैं—संस्कृत और असंस्कृत । संस्कृत पदार्थ हेतुप्रत्ययजन्य होते हैं और असंस्कृत पदार्थ स्वतः सिद्ध होते हैं । संस्कृत धर्म ६४ हैं—रूप ११, चित्त ८, चैतसिक ५१ और चित्तावप्रयुक्त २४ तथा असंस्कृत धर्म ६ हैं—आकाश, प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रति-संख्यानिरोध, अचल, संज्ञावेदनानिरोध तथा तथता । असंस्कृत धर्मों में अन्तिम तीन धर्म विशेष हैं । अचल का अर्थ है उपेक्षा । इसमें योगा दुःखादि की उपेक्षा कर देता है । बाद में वह संज्ञा, वेदना आदि जैसे मानस धर्मों का आत्मवश कर लेता है और तदनन्तर योमी तथता (परमत्व) को प्राप्त करता है । इस तथता को अविकृत, भूतकोटि, अनिमित्त, परमार्थ और धर्मधातु भी कहा गया है ।

निःस्वभाववाद—विज्ञानवाद में सत्ता दो प्रकार की वर्णित है—पारमार्थिक और व्यावहारिक । व्यावहारिक सत्ता का स्वभाव दो प्रकार का है—

१—विशिका भाष्य, पृ० १८

२—बीजधर्मदर्शन, पृ० ३६१

परिकल्पित और परतन्त्र । विकल्प अथवा भ्रान्ति को परिकल्पित सत्ता कहा जाता है और प्रत्यय से उद्भूत परतन्त्र सत्ता है । पारमाधिक सत्ता परिनिष्पन्न स्वभाव वाली रहती है । इसी को तथता कहा जाता है । इनमें परिकल्पित स्वभाव प्रज्ञासिद्ध है, परतन्त्र स्वभाव प्रज्ञासिद्ध और वस्तुसत् है, तथा परिनिष्पन्न स्वभाव द्रव्यसत् है । ये तीनों स्वभाव परस्पर व्यतिरिक्त नहीं । स्वयं में निःस्वभावी होते हैं । उनमें क्रमशः लक्षणनिःस्वभावता, उत्पत्ति-निःस्वभावता तथा परमार्थनिःस्वभावता रहती है ।

संस्कृत धर्म उत्पत्ति, स्थिति, और समाहार का प्रतीक है । हीनयान में इन संस्कृत पदार्थों को स्वीकार किया गया था पर माध्यमिकों ने उसे नहीं माना । वे संस्कृत पदार्थों का उत्पादन न संस्कृत रूप से मानते हैं और न असंस्कृत रूप से । उनकी दृष्टि में ये उत्पादादि न व्यस्त रूप से पदार्थ के लक्षण होते और न समस्त रूप से । किसी धर्म उत्पादादि से भी संस्कृत लक्षणा की सिद्धि नहीं हो सकती, अन्यथा अपर्यावसानदोष की प्रसक्ति हो जायगी । इस प्रकार महायान में संस्कृत धर्मों की उत्पत्ति, स्थिति, और विनश्वर को अस्वीकार करते हुए संस्कृत पदार्थों का निषेध करते हैं और उन्हें निःस्वभाव मानते हैं ।

विज्ञानवाद के उक्त सिद्धान्तों से स्पष्ट है कि उसन बाह्यार्थ के अस्तित्व को सर्वथा अस्वीकार किया गया और उनके दर्शन का मात्र वासन (अन्य मानकर कल्पना प्रसूत माना गया । परन्तु यह ठीक नहीं । न तो वासना के माध्यम से पदार्थ के अस्तित्व को अस्वीकार किया जा सकता है और न ज्ञान से पदार्थ की उत्पत्ति मानी जा सकती है । ज्ञान से तो पदार्थ के स्वरूप को परक्षा जाता है । और फिर जब पदार्थ ही नहीं होगा तो ज्ञान का क्या आधार रहेगा । आसन्न विज्ञान को नित्य मान कर भी यह समस्या सुलभ होती नहीं । इस सबके बावजूद विज्ञानवाद का योगदान अविस्मरणीय रहेगा । १

आर्यदेव का चित्त विशुद्धि प्रकरण और योगाचार

शू-यवादी आर्यदेव का एक और महत्वपूर्ण ग्रन्थ उपलब्ध हुआ है । वह है— चित्तावशुद्धिप्रकरण । इसे सर्वप्रथम महा० हर्प्रसाद शास्त्री ने J. A. S. B. (पृ० १७५) में १८९८ में प्रकाशित किया था । इसके बाद प्रभुभाई भिखामाई

१—विशेष देखिये—बौद्ध-धर्म-दर्शन, बौद्धधर्म के विकास का इतिहास, अभि-धर्म कोश आदि ग्रन्थ ।

पटेल ने पुनः इसका सम्पादन-संशोधन कर विश्व भारती से १९४६ में प्रकाशित कराया। श्री पटेल के अनुसार चित्तविशुद्धिप्रकरण का लेखक चतुःशतक के लेखक से भिन्न है। पर यह सही नहीं लगता। चतुःशतक के रचयिता धर्मदेव के काल में तान्त्रिक बौद्ध धर्म का प्रभाव बढ़ चुका था। इसलिए चतुःशतक के रचयिता को चित्तविशुद्धिप्रकरण के रचयिता से पृथक् नहीं किया जा सकता।

उत्तर काल में महायान बौद्धधर्म की दो शाखाएँ हुईं—गारुडानय और मन्त्रनय। मन्त्रनय भी अनेक शाखाओं में विभक्त हुआ। चूँकि चित्तविशुद्धि-प्रकरण में भी योगाचार (५) शब्द आता है अतः समवतः यह ग्रन्थ योग-सम्प्रदान से सम्बद्ध रहा होगा।

वज्रयान के विकास में माध्यमिक और योगाचार की दार्शनिक भूमिका का विशिष्ट योगदान रहा है। योगाचार में तो चित्त ही सब कुछ है यह चित्त बोधिचित्त का रूप है जो निर्वाण प्राप्ति का कारण होता है। धर्मदेव ने इसी चित्त (बोधिचित्त) का वर्णन किया है। बौद्धधर्म, विशेषतः महायान में चित्त का महत्त्वपूर्ण स्थान है। इसे मूलतः “मनाविल” और “प्रकृतिप्रभास्वरं” कहा गया है। माध्यमिक दर्शन का बोधिचित्त महायान सिद्धान्तों का पालन करने पर क्रमशः प्राप्त हो सकता है। पर चित्त विशुद्ध रूप से मन पर आधारित है। महायान बौद्धधर्म के अनुसार कोई भी व्यक्ति बोधिसत्त्व भवस्था प्राप्त कर सकता है। वासना और कर्म के कारण उसकी मूल भवस्था बाधित है। जैन सिद्धान्त का यह स्पष्ट प्रभाव लक्ष्य होता है। इस विशुद्ध बोधिचित्त से इसी जन्म में बुद्धत्व प्राप्त किया जा सकता है (जन्मन्यथैव बुद्धत्वं प्राप्यते नात्र संशयः, चित्त० ८५)। वज्रयान में प्राञ्जलिरहित प्रज्ञा और करुणामूलक उपाय का सुन्दर संमिश्रण तथा मन्त्र, साधना और धारणा का समन्वय बुद्धत्व प्राप्ति में कारण होता है।

चित्तविशुद्धिप्रकरण के अनुसार विशुद्ध चित्त होने पर पाप पुण्य की व्यवस्था भी अनावश्यक हो जाती है—

तस्मादक्षय मूला हि पापपुण्यव्यवस्थितिः।

इत्युक्तभागमे यस्मात्तापत्तिः शुभचेतसाम् ॥१६॥

यहाँ यह भी कहा गया है कि जिस प्रकार रजक मलीन द्रव्य से मलीन वस्त्रों को स्वच्छ करता है (वही, ३८), विष का प्रकोप से विषसे दूर किया जाता है, (वही ३६) तथा कर्णगत जल को कान में और जल डालकर समूचा जल

निकाला जाता है (वही, ३७) उसी प्रकार राग और काम भी राग और काम से ही दूर किया जा सकता है, वरतें कि साधक ज्ञानवान् हो ।

दुर्विज्ञः सेवितः कामः कामो भवति बन्धनम् ।

स एव सेवितो विज्ञैः कामो मोक्ष प्रसाधकः ॥ चित्त० ४२ ॥

यह चित्त पंकजात पद्म के समान पंक रूप राग, द्वेषादि से दूषित नहीं होता । वह तो संगमरमर पत्थर भबवा दर्पण के समान अलित रहता है (वही, ११५, ११६) । इस ग्रन्थ में वैदिक यज्ञ-याज्ञ विधि आदि की तीव्र प्रालोचना की गई है ।^१ ग्रन्थ के विषय से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि ऋषयान के बीच योगाचार-काल में स्पष्ट रूप से सामने आने लगे थे ।

बौद्ध न्याय

भारतीय दर्शनों की परम्परा से दो विचारधाराओं में विभक्त किया गया है—आस्तिक धारा और नास्तिकधारा । वैदिक संस्कृति में आस्तिक और नास्तिक शब्दों की व्याख्या वेद की स्थिति को स्वीकार और अस्वीकार करने पर आधारित है । इस दृष्टि से “वेदान्दको नास्तिकः” जैसा परिभाषा में माहित्य जगत् में उन्मुक्त रूप से सामने आयी । जैन-बौद्ध विचारधारायें प्रथवा अमण्य संस्कृति नास्तिक विचारधारा के अन्तर्गत रखी गयी । परन्तु इन शब्दों की यह व्याख्या युक्ति संगत नहीं । वस्तुतः आस्तिक और नास्तिक शब्दों का सम्बन्ध आत्मा और लोक के अस्तित्व को स्वीकार करने और न करने पर निर्भर है । इस तथ्य के आधार पर चार्वाक को ही नास्तिक कहा जायगा और शेष विचारधारायें आस्तिक के रूप में मान्य होंगी ।

आत्मा और ज्ञान—वैदिक दर्शन में ब्रह्म (आत्मा) का विद्रूप मानकर ज्ञान को अतत्करण का धर्म स्वीकार किया गया है । तदनुसार ब्रह्म की विद्युद्ध अवस्था में ज्ञान प्रतिभासित नहीं होता ।^२ सात्त्विक के अनुसार ज्ञान पुरुष (चैतन्य) का धर्म न होकर प्रकृति का विकार है । नैयायिक-वैशेषिक ज्ञान को आत्मा का अयुतल्लिख गुण मानते हैं । जैन दर्शन में आत्मा उत्तराद, व्यय, और ध्रोव्य रूप से त्रयात्मक है, उद्योग और चैतन्य स्वरूप है । ज्ञान का आत्मा में तादात्म्य

१. विशेष देखिये, चित्तविशुद्धिप्रकरण—प्रभु भाई पटेल, भूमिका ।

२. अतत्करणकृत्यवच्छिन्नं चैतन्यं प्रमाणं चैतन्यं—वेदान्तरिभाषा, पृ. १७

सम्बन्ध है। आत्मा की उस शक्ति का नाम ज्ञान है जिससे पदार्थ जाना जाता है और उस शक्ति का नाम दर्शन है जिससे तत्त्वज्ञान होता है।^१ परन्तु बौद्ध दर्शन ज्ञान को चित्तप्रवाह के रूप में स्वीकार करता है। वहाँ ज्ञान जड़ पदार्थों का धर्म नहीं है,^२ वह विज्ञानबारा, आत्मविज्ञान और प्रवृत्तिज्ञान के क्रम से ज्ञेयों का प्रतिभास करता है।

प्रमाण-सञ्चय—यही ज्ञान प्रमाण है “प्रमोयते येन तत्प्रमाणम्”। तथा “प्रमाकरण प्रमाणम्। प्रमा का करण क्या हो, यह विवाद का विषय है। न्याय-वैशेषिक मग्निकर्ष और ज्ञान को प्रमाण मानते हैं। सांख्य इन्द्रियवृत्ति को प्रमाकर अनुभूति को और जैन ज्ञान को ही करण मानते हैं। पर बौद्ध परम्परा में अविश्ववादज्ञान को ही प्रमाण स्वीकार किया गया है और सांख्य और योग्यता को करण माना गया है।^३ उसके अनुसार ज्ञान न मीमांसकों की तरह परोक्ष है, न नैयायिकों की तरह ज्ञानान्तरबोध है और न सांख्यों की तरह प्रकृति का धर्म है। वह तो जैनों की तरह स्वसंवेदित धर्म से विभूषित है।^४ विज्ञानवाद में बाह्यार्थ की सत्ता को स्वीकार नहीं किया गया अतः वहाँ अविश्ववाद और प्रमाण व्यवहारान्वित है। पर सौत्रातिक बाह्यार्थवादी हैं। अतः यह अविश्ववादित्व स्वलक्षण पर आश्रित है।

प्रमाण भेद—प्रमाण के भेदों में बौद्ध और बौद्धोत्तर दार्शनिक एकमत नहीं। चार्वाक प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है। सांख्य प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द को प्रमाण स्वीकार करते हैं। नैयायिक उसमें अनुमान और जोड़ देते हैं। जैन इन सब प्रमाणों का प्रत्यक्ष और परोक्ष में शक्ति कर देते हैं। परन्तु बौद्ध-दृष्टि में प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण हैं। उनके अनुसार विषय स्वलक्षण-त्मक और सामान्यलक्षणात्मक होते हैं। स्वलक्षण में वस्तु का स्वरूप शब्दादि के बिना ही ग्रहण किया जाता है। यह वस्तु-ग्रहण प्रत्यक्ष का विषय है। पर सामान्यलक्षण में अनेक वस्तुओं के साथ वस्तु का ग्रहण होता है। यह वस्तुग्रहण अनुमान का विषय होता है। बौद्धों के अनुसार आगम आदि प्रमाणों

१. नृत्वार्यवार्तिक, भा. १, पृ० ४; प्रवचनसार, प्रथम अधिकार।

२. सौन्दरानन्द, १६.२८.२६

३. प्रमाणमावसंवादी ज्ञानमर्थक्रियास्थितिः।

अविश्ववादनं शब्देष्वभिप्रायानवेदनात् ॥ प्रमाणवा. २.१.

४. दार्शनिकाय, ब्रह्मजालमुक्तः तत्त्वसंग्रह, १३४४

मर्वाचितार्थज्ञानात्मात्मसंवेदनं स्वसंवेदनम्—न्यायवि० १।११

का अन्तर्भाव अनुमान में ही हो जाता है क्योंकि शब्द आदि से सम्बद्ध परोक्ष अर्थ का बोध लौकिक होता है जो अनुमान का ही शब्दान्तर है। अर्थापत्ति, स्मृति, अभाव, प्रत्यभिज्ञान, उपमान आदि प्रमाणान्तरों को भी अनुमान में ही समित कर दिया जाता है। जैनों के अनुसार प्रमाण के दो ही भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष। स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान परोक्ष प्रमाण के ही भेद हैं।

प्रत्यक्ष प्रमाण—नाम, जाति आदि से संयुक्त, कल्पना विरहित और निश्चिन्त ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं—प्रत्यक्ष कल्पनापोषं नामजात्यादि संयुतम्। प्रत्यक्ष के चार भेद हैं—इन्द्रिय प्रत्यक्ष, मानस प्रत्यक्ष, स्वसंवेदन प्रत्यक्ष और योगिप्रत्यक्ष। इन्द्रिय प्रत्यक्ष स्वलक्षण को विषय करता है। दिङ्मात्र का यही निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है। हीनयान ने आत्मा का निषेधकर प्रत्यक्ष को आन्तरिक बाह्य इन्द्रियों पर निर्भर कर दिया। महायान में माध्यमिकों ने शून्यवाद का अपनाया और विज्ञानवादियों ने 'मालय विज्ञान' का स्वरूप कर अपनात्मवाद से उत्पन्न तर्कों को निरस्त करने का प्रयत्न किया। यही विज्ञानधारा मालयविज्ञान और प्रवृत्तिज्ञान के क्रम से पदार्थज्ञान करती है। पदार्थज्ञान में चार कारण माने गये हैं—आत्मजन, सहकारी, अधिपति, और समनन्तर। चक्षु आदि इन्द्रियों से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को समनन्तर प्रत्यय (वस्तु को साक्षात्कार करने की शक्ति) बनाकर जो मन उत्पन्न होता है वह मानस प्रत्यक्ष है।^१ निर्विकल्पक ज्ञान को स्वसंवेदन प्रत्यक्ष कहा जाता है (स्वसंवेद निर्विकल्पकम्) और समाधि से उत्पन्न प्रत्यक्ष को योगिप्रत्यक्ष कहते हैं। यह प्रत्यक्ष कल्पना विरहित, निश्चिन्त और अर्थक्रियानुसारी होती है।^२

बाह्यार्थवादी सौत्रान्तिकों के अनुसार निर्विकल्पक प्रत्यक्ष क्षणिक प्रमाणरूप स्वलक्षण से उत्पन्न होता है। इसमें स्वलक्षण पदार्थ आत्मजन कारण है, पूर्वज्ञान समनन्तर (उपादान) कारण, इन्द्रिया अधिपतिकारण, और प्रकाश आदि सहकारी कारण है। क्षणभंगुरता होने पर भी सन्तानमूलक एकत्वाच्चसाय से अविर्भाव मान लिया जाता है। अनुमान में बाह्य विषय तो सामान्य लक्षण है, क्योंकि अज्ञानमामात्र ही उसका विषय है फिर भी प्राप्त स्वलक्षण होता है। अतः प्राप्य स्वलक्षण की अपेक्षा उभय प्रामाण्य है।^३ यही अनुमान रूप

१—प्रमाणवातिक, ३.२४३

२—तत्त्वार्थ वातिक, १, १२, न्याय कु० ख०, पृ० ४६; न्याय वि० पृ०, ११

३—प्रमाणवातिक २.५७-५८; सिद्धिबिन्दुय टीका; प्र० भाग, पृ० ६६-१००

सविकल्पक ज्ञान है। प्रत्यक्ष शब्द विशिष्ट अर्थ को ग्रहण नहीं करता। अर्थ और शब्द का तादात्म्य सम्बन्ध भी नहीं है। इस स्थिति में अर्थ से उत्पन्न होने वाले ज्ञान में ज्ञान को उत्पन्न न करने वाले शब्द के आकार का संसर्ग कैसे रह सकता है? और जब वह शब्द के आकार को धारण नहीं करता, तब वह शब्दग्राही कैसे हो सकता है? अतः जो ज्ञान अर्थ से संसृष्ट शब्द को वाचक रूप से ग्रहण करता है, वही सविकल्पक है, अन्य नहीं। यह बात प्रत्यक्ष ज्ञान में सम्भव नहीं है। अतः निर्विकल्पक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है। जैन दर्शन में इस प्रकार के निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को उपचार से प्रमाण माना है क्योंकि परम्परा से ये सभी ज्ञान सविकल्पक ज्ञान की उत्पत्ति में कारण होते हैं।^१ सन्निकर्ष को भी यहाँ प्रमाण नहीं माना गया है।

बौद्धदर्शन की मुख्य भूमिका क्षणभंगुरवाद की है। अतः वस्तु के साथ इंद्रियों का सम्पर्क होते ही वस्तु भ्रतीत हो जाती है और तत्क्षण ज्ञान अर्थ के आकार का होता है। वह ज्ञान निराकार नहीं होता अन्यथा स्वरूप का प्रत्यक्ष, ज्ञानों में परस्पर भेद और नियतार्थ में प्रवृत्ति नहीं होगी। अतः ज्ञान अर्थान्तर होता है।

भिन्नकालं कथं ग्राह्यमिति चेद् ग्राह्यतां विदुः ।

हेतुत्वमेव युक्तिज्ञाः तदाकारार्पणक्षमम् ॥ प्रमाण बा० ३.२४७

अर्थेन घटयत्येतां न हि युक्त्यर्थरूपताम् ।

तस्मात् प्रमेयाधिगते प्रमाणं मेयरूपता ॥ बही, ३.३०५

अनुमान प्रमाण—साधन (लिङ्ग) से साध्य (लिङ्गी) के ज्ञान को अनुमान प्रमाण कहा जाता है।^२ जैसे धूम (साधन) से अग्नि (साध्य) का ज्ञान होना। साधन को हेतु भी कहा जाता है। हेतु का साधारणतः लक्षण है—सध्याविनाभावाभिनिबोर्धकलक्षणं हेतु। 'अन्यथानुपपत्ति' 'अथवा' 'अविनाभाव' हेतु का लक्षण माना जाता है। बौद्ध दर्शन में साध्याविनाभाव को हेतु का लक्षण न मानकर उसके तीन लक्षण स्थापित किये गये हैं—पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व और विपक्ष असत्त्व। साध्य को सिद्धि के स्थान को पक्ष कहते हैं (पर्वत)। जहाँ साधन के सद्भाव में साध्य का सद्भाव बताया जाय वह सपक्ष है (पाकशाला)। और जहाँ साध्य के अभाव में साधन का भी अभाव

१—जैन न्याय, पृ० ६४-६५,

२—साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानम् ।

दिखाया जाय वह विषय है (सरोवर) । जिसमें ये तीनों लक्षण मिले वही गम्भीर हेतु है । जैसे इस पर्वत पर अग्नि नहीं होती वहाँ धूम भी नहीं होता, जैसे सरोवर । हेतु का यह लक्षण असिद्ध, विरुद्ध और अनेकान्तिक दोषों से विरहित है । अतः त्रैलोक्य ही हेतु का निर्दोष स्वरूप है ।^१

अनुमान के दो भेद हैं—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान । स्वार्थानुमान वह ज्ञान है जो निश्चित साधन के द्वारा साध्य का ज्ञान कराये और परार्थानुमान वह ज्ञान है जो अविनाभावी साध्यसाधन के बचनों से साध्य का ज्ञान कराये । इस परिभाषा के आधार पर स्वार्थानुमान को ज्ञानात्मक और परार्थानुमान को शब्दात्मक कहा जा सकता है । स्वार्थानुमान के तीन अंग हैं—धर्म, साध्य और साधन । धर्मों को पक्ष भी कहा जाता है ।

उपर्युक्त हेतु के स्वरूप को नैयायिक पञ्चरूप वाला मानते हैं—पक्षसमत्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षव्यावृत्ति, अबाधित-विषयत्व और असत्प्रतिपक्षत्व । त्रैलोक्यवादी बौद्ध हेतु के इस पञ्चरूप में से अबाधित-विषयत्व और असत्प्रतिपक्षत्व को अनावश्यक मानते हैं । तथा अविनाभाव को तादात्म्य और तदुत्पत्ति से नियत बताते हैं । वहाँ हेतु के तीन भेद कहे गये हैं—स्वभाव हेतु, कार्य हेतु और अनुपलब्धि हेतु । प्रथम दो हेतु विधिमाधक हैं और अन्तिम हेतु प्रतिषेध साधक है । जैन दर्शन में हेतु के स्वभाव, व्यापक, कार्य, कारण, पूर्वचर, उत्तरचर और सहचर भेद किये गये हैं । जैन दर्शन में अकस्मिक ने हेतु के सामान्यतः दो भेद किये हैं—उपलब्धिरूप और अनुपलब्धिरूप । ये हेतु विधेयात्मक और प्रतिषेधात्मक होने हैं । उनमें प्रत्येक के ६ भेद हैं—स्वभाव, कार्य, कारण, पूर्वचर, उत्तरचर और सहचर । बौद्धदर्शन में स्वभाव और कार्य में दो ही भेद स्वीकार किये गये हैं । जैनदर्शन में हेतु का एक ही रूप माना गया है—अविनाभाव नियम । उसके दो भेद हैं—सहभाव नियम और क्रमभाव नियम ।

भ्यास दर्शन में परार्थानुमान के पाँच अवयव माने जाते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन । इनमें जैन दर्शन में प्रतिज्ञा और हेतु को आवश्यक माना गया है । परन्तु बौद्ध दर्शन केवल हेतु के प्रयोग को ही आवश्यक मानता है । उनके अनुसार पक्ष का प्रयोग निष्प्रयोजन है । मात्र हेतु के प्रयोग से ही गम्भीरमान पक्ष में साध्य का ज्ञान हो जाता है । साध्य और मीमांसक उक्त पाँच हेतुओं में उपनय और निगमन को आवश्यक नहीं मानते ।

१—भ्या० कु० च० पृ० ४३८, हेतुस्मिरूप. भ्यासप्रवक्ता, पृ० १, प्रमाण वा० ३.१४

हेत्वामास—हेतु के स्वरूप से विरहित होकर भी जो हेतु की तरह प्रसिद्धासित होता हो वह हेत्वामास कहलाता है। नैयायिक हेतु के पञ्च रूप के समान पाँच हेत्वामास मानते हैं—असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक, कालात्पापविष्ट और प्रकरणसम। बौद्ध त्रैलोक्य के रूप में तीन हेत्वामास मानते हैं—असिद्ध, विरुद्ध और अनैकान्तिक। जैन दर्शन में भी साधारणतः इन्हीं हेत्वामासों को स्वीकार किया गया है। पर अकलंक मान असिद्ध को हेत्वामास मानते हैं।

वादविवाद—वादविवाद की परम्परा भारतीय संस्कृति में बहुत प्राचीन है। मिल्निन्दपञ्च में वाद के दो रूपों का उल्लेख आया है—पण्डितवाद और राजवाद। पण्डितवाद में शैक्षणिक स्तर पर वादविवाद किया जाता है। पर राजवाद में कठोर अनुशासन बना रहता है। म्यायशास्त्र में इसके तीन भेद मिलते हैं—वाद, जल्प और वितण्डा। वीतरागकथा को वाद कहा जाता है। इसमें तत्त्वनिर्णय करना मुख्य उद्देश्य है। यहाँ छल, जाति आदि निग्रह स्थानों का प्रयोग नहीं किया जाता। परन्तु जल्प और वितण्डा में जय-पराजय की भावना होती है और उसमें छलादि निग्रह स्थानों का यथा-संभव प्रयोग किया जाता है। बौद्धदर्शन में उपायहृदय आदि ग्रन्थों में निग्रह-स्थानों का प्रयोग प्रचलित रहा है परन्तु धर्मकीर्ति ने उनका प्रयोग अनुचित बताया है। यहाँ अहिंसा का दृष्टिकोण प्रमुख रहा है। इसलिए धर्मकीर्ति ने असाधनांगवचन और अदोषोद्भावन नामक दो निग्रहस्थानों को स्वीकार किया है।

शब्द अथवा आगमप्रमाण—शब्द अथवा आगम प्रमाण भी विवादास्पद विषय है। वैशेषिक शब्द को अनुमान प्रमाण के अन्तर्गत रखते हैं। मीमांसक शब्द और अर्थ का नित्य सम्बन्ध बताते हैं तथा शब्द को नित्य मानकर पद को अपौरुषेय मानते हैं। वैयाकरणों के अनुसार शब्द शक्ति होने से वे अर्थ-बोधक नहीं होते अतः वे स्फोट नामका एक अन्य नित्य तत्त्व मानते हैं तथा यह मत व्यक्त करते हैं कि संस्कृत शब्दों में ही अर्थबोधक शक्ति होती है। पालि-प्राकृत आदि देशी भाषाओं में उस शक्ति का अभाव है। जैन दार्शनिक शब्द या आगम प्रमाण को तीर्थङ्कर के वचनों से निबद्ध साक्षात् या प्रणीत ग्रन्थों तक ही सीमित नहीं रखते, बल्कि व्यवहार में संकेतादि से उत्पन्न ज्ञान को भी आगम प्रमाण में गणित कर लेते हैं। परन्तु बौद्ध शब्द को ही प्रमाण नहीं मानते क्योंकि शब्द का अर्थ के साथ उनकी दृष्टि में न सादात्म्य सम्बन्ध है और न तदुत्पत्ति। उनकी दृष्टि में शब्द विकल्प वासना से उत्पन्न होते हैं। अतः वे वाक्यार्थ का ग्रहण कराने में असमर्थ हैं। जैसे

“अर्थगुलि के अग्रभाग में सी हावी है।”^१ इस प्रकार के तथ्यहीन वाक्यों के उच्चारण में व्यक्ति अथवा वक्ता बोधी नहीं। क्योंकि यदि वक्ता गुंथा हो तो वह इस प्रकार का असत्य ज्ञान नहीं करा सकता। इस प्रकार के ज्ञान उत्पन्न करने में तो शब्दों की ही महिमा मूल कारण है। अतः पुरुष भी यदि ये शब्द बोलेगा तब भी असत्य ज्ञान होगा। अतः विकल्प वासना से शब्दों का जन्म होता है और शब्दों से विकल्पों का जन्म होता है। शब्द अर्थ का स्पर्श भी नहीं करता।

बौद्धदर्शन में अतः को अविश्ववादि नहीं माना है। उसका चिन्तन है कि जिस शब्द का प्रयोग सत् अर्थ में होता है वही शब्द अर्थ के अभाव में भी देखा जाता है। अतः शब्द विधि रूप से कथन नहीं करते। इसलिए अन्यापोह को ही शब्दार्थ मानना चाहिए। बौद्ध दृष्टि में शब्द और लिंग का विषय माना जाय तो वह बाह्य अर्थ न स्वलक्षण रूप हो सकता है और न सामान्य रूप ही सकता। सामान्य रूप में अर्थ भी शब्द का विषय इसलिए नहीं है कि वास्तविक सामान्य ही असम्भव है, अर्थ क्रियाकारी न होने के कारण। अपोह (निषेध) के दो पर्युदास और भेद हैं प्रसज्य। पर्युदास भी दो प्रकार का है—बुद्धिरूप और अर्थरूप। सविकल्पक ज्ञान में अर्थकार रूप से जो अर्थ का आभास होता है उसे अपोह कहा जाता है। जिसके द्वारा अर्थका अपोह (निषेध) किया जाय उसे अन्यापोह कहते हैं। वह अन्यापोह शब्द का मुख्य रूप से अभिधेय है। तात्पर्य यह है कि शब्दज्ञान में जो प्रतिभासित हों उसे ही शब्दार्थ मानना उचित है। शब्द ज्ञान में न तो प्रसज्यप्रतिषेध (तुच्छाभावरूप) का ही अन्वयवसाय होता है और न स्वलक्षण का ही प्रतिभास होता है। किन्तु बाह्यार्थ की निश्चायक एक शाब्दी बुद्धि उत्पन्न होती है। अतः उसे ही शब्दार्थ मानना चाहिए। शब्द का अर्थ के साथ वाक्य-वाचक सम्बन्ध भी कार्य कारण भाव से भिन्न नहीं है क्योंकि बुद्धि में जो अर्थ का प्रतिबिम्ब होता है वह शब्द-जन्य है इसलिए उसे वाक्य कहते हैं और शब्द का जनक होने से वाचक कहते हैं।^२

इस प्रकार बौद्ध धर्म ने दार्शनिक क्षेत्र में आकर चिन्तन की भूमिका को आगे बढ़ाया। प्राध्यात्मिक सिद्धान्तों को दार्शनिक रूप देना और उस पर अपने ढंग से विचार प्रस्तुत करना बौद्ध दार्शनिकों का विशेषता है। दर्शन के क्षेत्र में यह उनका अविस्मरणीय योगदान कहा जा सकता है।

—: ० :—

१. प्रमाण वा. टी. १. पृ० २८८, जैन न्याय, पृ. १३६

२—जैन न्याय, पृष्ठ २४३-२४६

परिवर्त ६

बौद्ध विनय

की

उत्पत्ति और विकास

विनय का यहाँ विशेष रूप से सम्बन्ध उपासक-उपासिकाओं एवं भिक्षु-भिक्षुओं के लिए निर्धारित उन नियमों से है, जिनसे वे भुक्ति-मय को प्रशस्त हैं। प्राचीन भारतीय संस्कृति में प्रत्येक धार्मिक सम्प्रदाय के विशिष्ट नियम करते थे। परिव्राजक सम्भवतः एक सर्व सामान्य सन्यासी जीवन का कात्मिक शब्द था। श्रमण परिव्राजक और ब्राह्मण परिव्राजक जैसे शब्दों योग जैन तथा बौद्ध साहित्य में बहुत अधिक मिलता है। वैदिक साहित्य में तप, वानप्रस्थ, ब्रह्मचर्य, सन्यास आदि शब्दों का प्रचलन प्रचुरता से हुआ है। जैन एवं बौद्ध संस्कृति में अनगार अथवा भिक्षु शब्दों ने लोकप्रियता पायी सभी सम्प्रदायों ने सांसारिक स्नेहजाल को भुक्ति प्राप्ति का प्रमुख बाधक स्वीकार किया गया है। इसी बाधक तत्त्व को समाप्त करने के लिए का आचरण किया जाता है। इसी सन्दर्भ में बौद्ध विनय पर हम र करेंगे।

भिक्षु (भिक्षु) विनय

बौद्ध विनय की उत्पत्ति तथ्यागत भगवान् बुद्ध से ही हुई है। सम्बोधि प्राप्ति त बुद्ध ने सर्वप्रथम पञ्चवर्गीय भिक्षुओं को धर्मोपदेश दिया। उनमें इन्द्र को मध्यम मार्ग और क्षुरार्यसत्य का ज्ञान होने पर “जो कुछ उत्पन्न माला है वह माधवान् है” यह बिरज निर्मल धर्मनिर्ग उत्पन्न हो गया। उसका रण करने पर वप्प मर्हिय, महानाम और अश्वजित को भी धर्मचक्षु प्राप्त हो। पञ्चवर्गीय भिक्षुओं ने भगवान् से प्रव्रज्या और उपसम्पदा की याचना।

भगवान् ने “एहि भिक्षु, स्वाकस्मातो धम्मो चरं ब्रह्मचरियं जमा तस्स अन्त किरियाय” (भिक्षुओ ! जाओ, धर्म सुव्याख्यात हैं, अच्छी तरह क्षय के लिए ब्रह्मचर्य का पालन करो,) कहकर उन्हें अपने संब में प्रविष्ट किया।

भिक्षु संघ के निर्माण का यह श्रीगणेश था । बाद में वाराणसी के भेड़ी पुत्र यस उसके मित्र विमल, सुबाहु, पूर्णजिन और यवाम्पति ने भी बुद्ध की प्रव्रज्या तथा उपसम्पदा ग्रहण की । उनकी उपसम्पदा को सुनकर पचास अन्य गृहपतियों ने भी आकर भगवान् से विरज्जु प्राप्त किये और दीक्षा ली ।

इस प्रकार बुद्ध के संघ में कुल एकसठ भिक्षु हो गये । अब भगवान् के मन में अपने धर्म के प्रचार-प्रसार की बात आयी । उन्होंने इन भिक्षुओं से कहा—“हम सभी दिव्य और मानुष बन्धनों से दूर हैं । भिक्षुओ ! बहुजन के हित के लिए, बहुजन के सुख के लिए, लोक पर अनुकम्पा करने के लिए, देवताओं और मनुष्यों के प्रयोजन के लिए, हित के लिए, सुख के लिए विचरण करो । एक साथ दो मत जाओ । आदिकल्याणकारी, मध्यकल्याणकारी और अन्तकल्याणकारी इस धर्म का उपदेश करो । सार्व, सव्यञ्जन, केवल परिपूर्ण और परिसुद्ध ब्रह्मचर्य का प्रकाश करो । ये सांसारिक प्राणी अल्प बोधवान् हैं । धर्म का श्रवण न करने से उनकी हानि होगी और सुनने से वे धर्मज्ञ होंगे ।” इन भिक्षुओं को बुद्ध ने प्रव्रज्या और उपसम्पदा देने का अधिकार देकर नाना दिशाओं में धर्म-प्रचारार्थ भेज दिया । इस समय उपसम्पदा देने का प्रकार यह था—पहिले सिर दाढ़ी का बुण्डन कराया जाता, फिर काषाय वस्त्र पहनाया जाता, बाद में उसे एक कन्धे पर रखकर भिक्षुओं की पादबन्दना करायी जाती तथा उकड़ू बैठाकर अञ्जलि से प्रणाम कराकर तीन बार यह कहलाया जाता—‘बुद्ध’ सरणं गच्छामि, धम्मं सरणं गच्छामि, संघं सरणं गच्छामि । बौद्ध धर्म के विकास का यह द्वितीय चरण था ।

इन भिक्षुओं को उपसम्पदा देने का अधिकार देकर बुद्ध स्वयं भी उरुवेला (गया) की ओर धर्म-प्रचार के उद्देश्य से ही चले पड़े । बीच में बनसण्ड में ध्यान करते समय भद्रवर्गीय तीस मित्र आये और उन्हें उपसम्पदा दी । उरुवेला पहुँचकर बुद्ध ने जटिल बन्धुओं (उरुवेल, नदी और गया काश्यप) को

१. सुसार्हं, भिक्षवे, सम्प्रपासेहि ये दिक्का ये च मानुसा । तुम्हे पि भिक्षवे सुत्ता—वरय भिक्षवे चारिकं बहुजनहिताय बहुजनसुखाय लोकानु-कम्पाय धन्याय हिताय सुखाय देवमनुस्सानं । मा एकेन द्वे अगमिन्व । देसेय भिक्षवे धम्मं आदिकत्त्याणं मज्जेकत्त्याणं परियोसानकत्त्याणं सात्थं सव्यञ्जनं केवलपरिपूर्णं परिसुद्धं ब्रह्मचरियं पकासेय । सन्ति सत्ता अप्परजक्ख जातिका अस्सवन्ता धम्मस्स परिहायन्ति भविस्सति धम्मस्स अज्जातारो—महाबन्ध. पृ. २३

पद्मसूत्र प्राप्तिपूर्व दिक्षाकर अपने संघ में दीक्षित किया। उनके साथ ही उनके एक सहस्र शिष्य भी भगवान् के अनुयायी हो गये। राजगृह में पहुँचने पर भगवान् श्रेष्ठिक विन्धिसार ने तपापत की शरण ली और भिक्षुसंघ के लिए वेणुवन नैट किया। २५० शिष्यों के साथ संघ से जी यहीं नैट हुई। संघ के शिष्य सारिपुत्र को बुद्ध के शिष्य अवबजित ने संलाप से जीव अपने गुरु का नाम बताया और उनके मूल सिद्धान्त को उपस्थित किया—

ये बग्मा हेतुप्यभवा तेसं हेतुं तथागतो आह ।

तेसं च यो निरोधो एवं बादी महावसयो ॥

सारिपुत्र (उपतिष्य) को यह वर्मपर्याय कथित कर लगा। उसका शिष्य मीदुगल्यापन (कोलित) भी प्रसन्न हुआ। फलतः संघ अपने शिष्य परिवार के साथ बुद्ध की शरण में आ गया। सारिपुत्र और मीदुसत्मापन बुद्ध के प्रभाव शिष्य हो गये। तथागत बुद्ध के संघ की यह बुद्धि विशेष फलदायी रही।

इस समय तक भगवान् बुद्ध के संघ में लगभग १५०० भिक्षु हो चुके थे। उपाध्याय के बिना वे अनुयासनहीन और प्रभावहीन दिखाई देते थे। संघ की यह कमी जानकर बुद्ध ने भिक्षुओं को उपाध्याय ग्रहण करने की अनुमति दी। इस प्रसंग में विनय पिटक (महावग्ग) में उपाध्याय और शिष्य के कर्तव्यों का आलेखन किया गया है। उनके गुणों और अवगुणों पर भी प्रकाश डाला गया है। तदनुसार शिष्य में ये पाँच गुण होना चाहिए—उपाध्याय के प्रति अति-प्रेम हो, श्रद्धा हो, लजाशील हो, गौरव देनेवाला हो और ध्यानादि की अधिक भावना करता हो। इसी प्रकार उपाध्याय के भी शिष्य के प्रति कर्तव्य बताये गये हैं कि वह शिष्य को उपदेश दे, पात्र दे, नीवर दे और रोगग्रस्त हो जाने पर परिचर्या करे। उत्तराध्ययन (प्रथम अध्ययन) में भी इसी प्रकार शिष्य और उपाध्याय के कर्तव्यों का वर्णन मिलता है। कल्याणवित्र ही सही अर्थ में उपाध्याय है। विनय के विकास का यह तृतीय चरण है।

इसके बाद कुछ परिस्थितियों के कारण तथागत ने उपसम्पदा के नियमों में परिवर्तन किया। अब श्रद्धा, अनुश्रावण और धारण के माध्यम से उपसम्पदा दी जाने लगी। उपसंपदा योग्य भिक्षु के लिए संघ को इस प्रकार ज्ञापित करना आवश्यक था।

१. श्रद्धा—सन्ते ! संघ बुद्धे सुणे, अमुक नामक, अमुकनाम के आमुष्मान् का उपसंपदास्वीकरी है। यदि संघ सन्धित सज्जे, तो संघ अमुक नामक को, अमुक नामक के उपाध्यायत्वे वे उपसम्पन्न करे।

२. अनुशासन—अन्ते ! संघ बुके सुने, अशुच.नामक, अशुच नामके आयुष्मान् का उपसंघापेक्षी है । संघ अशुच नामक को अशुच नामक के उपाध्यायत्व में उपसम्पन्न करता है । जिस आयुष्मान् को अशुच नामक की उपसंपदा अशुच नामक के उपाध्यायत्व में स्वीकार है, वह भुप रहे, जिसको स्वीकार न हो, वह बोले । इस बात को संघ के समक्ष तीन बार कहा जाता ।

३. धारणा—संघ को स्वीकार है, इसलिए भुप है—ऐसा समझता है ।

मिश्रु जब तक स्वयं उपसम्पदा की याचना न करे, उसे उपसम्पन्न नहीं किया जाता । उपसम्पदा देते समय मिश्रु को स्पष्ट रूप से बताना चाहिए कि उसे चार निषेधों (जीविका के साधनों) का पालन करना होगा—(१) भिक्षा मांगना और पुद्गल्य करना । पंच भोज, उद्दिष्ट भोजन, निमन्त्रण, घालाका भोजन, पाक्षिक भोजन आदि भी विहित हैं । (२) श्मशान आदि में पड़े वस्त्रों से जीवर तैयार करना । क्षीम, कापासिक, कौशेय, कम्बल आदि का वस्त्र भी विधेय है । (३) वृक्ष के नीचे निवास करना । बिहार, आल्य योग, प्रासाद, हर्म्य, गुहा आदि भी विहित हैं । (४) गोमूत्र की औषधि का ग्रहण करना । घी, मक्कन, तेल, मधु, खाड़ अधिक लाभ में विधेय हैं । मूलतः ये चार निषेध थे । इनमें अधिक लाभ को विधेय बाद में किया गया । बौद्ध विनय का यह चतुर्थ चरण है ।

धीरे-धीरे उपसम्पदा के निषेधों-विधानों में भी अन्तर होता गया । हर नियम के पीछे किसी घटना विशेष का हाथ रहा है । अब उपसम्पदा का विधान हुआ कि उपसम्पदा दस या दस से अधिक पुरुष वाले गण द्वारा दी जाय तथा उपसम्पदा पानेवाला मिश्रु भी चतुर और जानकार हो और दस अथवा दस से अधिक वर्ष की अवस्था वाला हो । उपाध्याय के अभाव में आचार्य करने की भी अनुमति दी गई । आचार्य-शिष्य में पिता-पुत्रवत् संबंधों का निर्देशन मिला । उपाध्याय और आचार्य से शिष्यत्व (निश्रय) तभी विच्छिन्न माना जाता जब वे आश्रम छोड़कर चले गये हों, या विचार-परिवर्तन कर लिया हो, या काल-कबलित हो गये हों, या धर्मांतर ग्रहण कर लिया हो अथवा उसकी स्वीकृति दे दी हो । उपसम्पदा अथवा प्रव्रज्या ग्रहण करने के लिए यह आवश्यक था कि साधक सम्पूर्णतः शील सम्पन्न हो, समाधिसम्पन्न हो, प्रज्ञावान् हो, राग-द्वेषादि से निमुक्त हो, विमुक्ति-ज्ञान के साक्षात्कार-पुरुष से युक्त हो, श्रद्धालु हो, लज्जाशील, संकोची, उद्योदी, स्मृति-सम्पन्न, दोषज्ञ, सेवाभावी, कल्याणमित्र और प्रसिद्धिहीन सम्पन्न हो । अन्य सम्प्रदाय में रहने वाले व्यक्ति के लिए चार माह का परिवास देखा जाता पर शाक्य जातीय,

॥ (जैन) और बटिलक साधु इस परिवार के नियम से मुक्त थे क्योंकि सैवादी और क्रियावादी थे ।' प्रव्रज्या ग्रहण करने की भी कुछ योग्यतायें रित की गईं । निम्नलिखित व्यक्ति प्रव्रज्या के अयोग्य होते थे—कुष्ठ, फोड़ा, ऐंठ, सूजन और मृगी बीमारियों से पीड़ित राजसैनिक, ज्वरबन्ध डाकू, चोर, दण्ड प्राप्तक, ज़ागी और दास । जाये उपसम्पदा पाने बलि की अवस्था तित कर दिया गया और आमतौर की अवस्था को परब्रह्म निश्चित किया । एक मिथु एक जववा जितने आमतौरों को अनुशासित कर सके, ज़मीनी में आमतौर रख सकता था । आमतौर को उस शिक्षापदों का पालन करना शक बताया गया—पाषातिपात, अदिसादान, नुसावाद, सुरामेरयमज्ज-वट्टान, विकासमोजन, नञ्जगीतवादित बिसूकदस्सन, मालागन्ध, बिलेपन गमण्डन, विसूसनट्टान, उवासयनमहासयन और जातरूपजतपटिग्गहण से बुरा । (बेरमण) वे आमतौर वण्डनीय होते थे जो मिथुओं के अलान, अनर्थ, ल, निन्दा और संघर्ष के जनक होते थे । दण्ड में उन आमतौरों को संचारान वासस्थल में प्रवेश नहीं करने दिया जाता । कुछ ऐसे कर्म भी होते उनके प्रतिफल स्वल्प आमतौर का निष्कासन भी कर दिया जाता, जैसे—हिंसा करना, चोरी करना, अग्रहचारी होना, झूठ बोलना, मद्यपान करना, वर्म-संघ की निन्दा करना, मिथ्यादृष्टि सम्पन्न हो जाना और मिथुनी दूषक होना । बाद में उपसम्पदा के अयोग्य व्यक्तियों में कुछ और सम्मिलित कर गये । जैसे—पंडक (नपुंसक), अन्य तीर्थिकगामी, नाग (जाति ?), मातृ-पितृहन्ता, अर्हत्हन्ता, स्त्री-पुरुष दोनों लिङ्गवाला, पात्ररहित, बीबर, आदि । प्रव्रज्या के लिए भी अयोग्य व्यक्तियों की गणना की गई है । —फटे हाथ-पैर, कान-नाक-अंगुलिवाला, चोर, कुबड़ा, बीना, लक्षणहृत, ल, लिखितक, लूला, लंका, पक्षाघाती, ईर्यापत्ररहित, जराभस्त, अन्धा, बहरा आदि । प्रव्रज्या के लिए भी साधक के माता-पिता की आज्ञा अनिवार्य हो गया । अन्त में उपसम्पदा ग्रहण करने के लिए निम्न निर्धारित हुईं, उदाहरणार्थ-साधक को किसी प्रकार का रोग न हो जैसे—गन्ध, किलाल, शोथ, मृगी । मनुष्य हो, पुरुष हो, स्वतन्त्र हो, ज्ञानमुक्त हो, वैनिक न हो, माता-पिता से अनुमति हो, बीस वर्ष का हो, पात्र-बीबर आदि क हों । उपसम्पदा के साथ उसका और उसके उपाध्याय का नाम भी पूछा । अन्ति, अनुभवज और धारणापूर्वक उपसम्पदा कर्म कर दिया जाता । विनय के विकास का यह पञ्चम चरण है । प्रत्येक चरण अनेक उपपान

के साथ स्थिर हो सका, यह जटिलताओं से प्रभावित है ही। इसके बाद भी विकासक्रम बरत स्थिर नहीं रहा।

उपोसथ—उपोसथ का तात्पर्य है—भिन्नु संघ एकत्रित होकर धर्मोपदेश करे। प्राचीनकाल में बौद्धों के मतानुसार, विशेषतः जैनधर्मानुयायी बभ्रुदेवी, पूर्णप्राप्ति और अष्टमी को एकत्रित होकर धर्मोपदेश किया करते थे। यौगिक विभिन्नता के कहने पर तथापि बुद्ध ने भी इस विधान को अपने संघ के लिए निर्धारित किया। प्रातिमोक्ष (प्रातिमोक्ष) भी इसी से सम्बद्ध है। प्रातिमोक्ष का अर्थ है, भिन्नु-जीवन के विभिन्न नियम। महावग्ग में प्रातिमोक्ष को कुसल धर्मों में प्रयुक्त बताया है (आदिमत्तं युक्कमेतं पबुल्लमेतं कुसलानं धम्ममं)। उपोसथ के दिन भिन्नु एकत्रित होकर प्रातिमोक्ष की आवृत्ति किया करते हैं। उपोसथ के लिए सीमा-निर्धारण भी किया गया है। वर्षा, पाषाण, वन, वृक्ष, मार्ग, बस्ती, नदी, उदक आदि विन्धु निश्चित कर दिये जाते हैं, जिसकी सूचना संघ को दे दी जाती है। कोई बिहार, अदारी-आश्रम, हर्म्य, गुहा आदि उपोसथागार के रूप में निश्चित कर दिया जाता जहाँ सभी भिन्नु पूर्व सूचना पाकर स्वयं भिन्नु के पास उपोसथ के लिए एकत्रित होते हैं। उपोसथ के बार कर्म हैं—संघ के कुछ भागका धर्म विद्वत् उपोसथ कर्म करना, समग्र संघ का धर्म विद्वत् उपोसथ करना, भाग का धर्मानुकूल उपोसथ करना और समग्र का धर्मानुकूल उपोसथ करना। इनमें अन्तिम कर्म विशेष है।

प्रातिमोक्ष—प्रातिमोक्ष और उपोसथ का अत्यन्त महत्त्व सम्बन्ध है। भिन्नु नियमों के निश्चित हो जाने पर उपोसथ के दिन प्रातिमोक्ष किया जाने लगा। आवृत्ति के पांच क्रम निर्धारित हुए—(१) निदान का पाठ करना, (२) विधान और पाराजिकों का पाठ करना, निदान, पाराजिक और संवादिशेषों का पाठ करना, (४) निदान, पाराजिक, संवादिशेष और अनियत धर्मों का पाठ करना, और (५) विस्तार के साथ प्रातिमोक्ष का पाठ करना। आपत्ति काल में प्रातिमोक्ष का संक्षिप्त पाठ करना भी विशेष माना गया। ऐसी स्थिति में शेष प्रातिमोक्ष को स्मृति से वृत्त मान लिया जाता है। आपत्तिकाल (अन्तराय) वे हैं—राज, शेर, अग्नि, उदक, मनुष्य, अमनुष्य, हिंसक सरीसृप, जीवन्त, और ब्रह्मचर्य। भिन्नु-संघ से स्वीकृति लेकर ही परस्पर में विषय वृद्धि की प्रक्रिया थी। और अन्तर्गत लेकर दोषादोषण किया जाता था। नियम-विद्वत् काम यदि कोई भिन्नु करे तो बार-बार भिन्नु उसे धिक्कारें, दो-तीन भिन्नु उसे अभिषेक करें और एक भिन्नु यह कहे कि तुम्हें यह

र नहीं। प्रातिमोक्ष का पाठ गृहस्थ-भुक्त परिषद् में निषिद्ध किया गया है।
 १. आवृत्ति चतुर और समर्थ भिक्षु के आश्रय में होनी चाहिए। भिक्षु यदि यात्रा के लिये जाये तो उसे भिक्षु संघ के (उपाध्याय) से अनुमति लेनी ए। आवास में यदि बहुभुक्त, आगमन, धर्मचर, विनयचर, मात्रिकाचर भिक्षु तो उनकी सेवा करनी चाहिए। यदि आवास में प्रातिमोक्ष को जानने वाला न हो तो ऐसे आवास में चला जाय जहां उपोसथ कर्म अथवा प्रातिमोक्ष-न जानकर भिक्षु रहते हों। उपोसथ या संघकर्म में सभी भिक्षुओं को मत होना आवश्यक है। यदि भिक्षु रोगी हो अथवा उसको उसके परिवारजन ना चाहें, उसे राजा, चोर, बदमाश पकड़ लें तो उससे अपनी परिशुद्धि न समझ भेज देनी चाहिए। यदि यह संभव न हो तो भिक्षु संघ के एक से उपोसथ नहीं करना चाहिए। यदि कोई भिक्षु उत्पन्न हो गया हो तो उसके संघ उपोसथ करे ऐसा प्रस्ताव जाना चाहिए। उपोसथ कर्म के लिए अपेक्षित चार बतायी गई है पर कदाचित् तीन अथवा दो भी हों तो उन्हें परस्पर शुद्धो अहं आबद्धो, परिशुद्धो तिमं चारेथ" यह वचन तीन बार कहना चाहिए। भिक्षु अकेला हो तो उसे उपोसथ करने का दृढ़ संकल्प करना चाहिए। यदि कुछ विरुद्ध कार्य हुए हों तो उनकी स्वीकृति पूर्वक उनका प्रतिकार हो ना चाहिए। किसी आवास में चार या अधिक आश्रमवासी भिक्षु हों तो उन्हें उपोसथ न एकत्रित हो प्रातिमोक्ष का पाठ करना चाहिए। अन्य आश्रमवासी भिक्षु उनकीसंख्या से अधिक हों तो प्रातिमोक्ष का पाठ पुनः करना चाहिए, अन्यथा बतलानी चाहिए। सन्देह, संकोच, कट्टरनिष्ठपूर्वक अथवा अनुपस्थिति को बिना किया गया उपोसथ सदोष माना गया है। इन दोषों को दूर करने प्रातिमोक्ष का पाठ पुनः होना आवश्यक है। उपोसथ की दो तिथियों में संख्या के आधार पर एक तिथि की स्वीकृति दी जाती है। आवासियों तथा भिक्षुओं में उपोसथ पृथक् रूप से नहीं किया जाता प्रत्युत उनकी संख्या के पर उसका निर्धारण होता है। उपोसथ के दिन आवास त्यागने के भी बनाये गये हैं। साधारणतः उस दिन आवास छोड़ा नहीं जाता। यदि विशिष्ट परिस्थितियों में छोड़ना भी पड़े तो भिक्षुको ऐसे आवास में जाना ए जहां सहचर भी हों और जहां उसी दिन पहुँचा जा सके। प्रातिमोक्ष-ले लिए भी परिषद् के कुछ नियम हैं। यह परिषद् ऐसी होनी चाहिए निम्न प्रकार के व्यक्ति उपस्थित न हों—भिक्षुणी, शिक्षमाणा, भ्रान्तोद, ऐरी, पाराजिक दोषी, पापविद्विग्न, तीर्णिकमग्न, मातृ-पितृ शासक, अर्हद्, भिक्षुणी वृषक, पण्डक, संघमेदक आदि। इन नियमों के अतिरिक्त यह नियम बना कि उपोसथ की समूची प्रक्रिया उपोसथ के ही दिन पूरी होनी

पाईए। उन्नीसवीं और प्रारम्भिक का विधान ही बौद्ध विषय के विकास का पट्ट धारण कहा जा सकता है।

वर्षावास—वर्षावास का विधान याता-यात की असुविधा तथा वर्षा के कारण उत्पन्न होने वाले जीवों के उपचात से बचने के लिए किया गया है। वैदिक तथा जैन संस्कृति में भी यह मान्य है। जैन भिक्षु वर्षावास करते थे और हरित वृष्टों पर विचारण करने से अपने आपको बचाते थे। परन्तु बौद्ध भिक्षु न वर्षावास करते थे और न हरित वृष्टों को बचाते थे। बुद्ध के समय यह बात रखी गयी। फलतः उन्होंने बौद्ध भिक्षुओं के लिए वर्षावास आवश्यक कर दिया।

वर्षावास आसाढ़ पूर्णिमा अथवा आषाढ पूर्णिमा के दूसरे दिन से प्रारम्भ होता है जिसमें तीन माह तक स्थान परिवर्तन करना निषिद्ध है। यदि निम्न लिखित व्यक्तियों का संदेश अथवा कार्य हो तो भिक्षु एक सप्ताह के लिए वर्षावास तोड़कर बाहर जा सकता है। भिक्षु, भिक्षुणी, शिक्षमाणा, आमणेर, आमणोरी, उपासक, और उपासिका। बिहारादि का दान तथा पुत्र-पुत्री आदि के विवाह में उपस्थित होना भी इसी के अन्तर्गत आ जाता है। विनय पिटक में कुछ ऐसी परिस्थितियों का भी वर्णन है जिनमें संदेश के बिना भी भिक्षु-भिक्षुणी एक सप्ताह के लिए बाहर जा सकते हैं। उदाहरणार्थ भिक्षु को यदि रोग, अनभिरति, कौकृत्य, मिथ्यादृष्टि, गरुषम आदि उत्पन्न हो गये हों तो 'भिक्षु बिना संदेश पाने पर भी उनकी सहायता करने जा सकता है। किन्हीं विशेष परिस्थितियों में स्थान-त्याग की भी अनुमति दी गई है। जैसे वन्य पशु, सरीसृप, चोर, पिशाच, अग्नि, जल, आदि का भय, अनुकूल भोजनादि की प्राप्ति न होना, गणिका, स्थूल कुमारी, पडक, शातिजन, भूपति, चोर आदि का आह्वान, कोषागार का दर्शन, और संघ भेद को रोकना। वृक्ष-कोटर, वृक्ष-वाटिका, अध्याकास, अशयन, शवकुटिका, क्षत्रवास, चाटीवास, आदि में वर्षावास करना विधेय नहीं है।

प्रवारणा—वर्षावास के बाद भिक्षु संघ एकत्रित होकर अपने अपराधों का संदर्शन करता है। इसी को प्रवारणा कहा गया है। इसमें इष्ट, श्रुत और परित्यक्त अपराधों का परिमार्जन किया जाता है और परस्पर में विनय का अनुमोदन होता है—

अनुष्मनाभि मिच्छये, वस्सं बुढानं भिस्सुनं तीहि 'ठानैहि' पकारेदु-
विहेन वा सुतेन वा परिसङ्काय वा । वां वो भविससति अज्जासम्मोहु-
सोमता आपत्तिवुढानता विनयपुरेक्खारता ।^१

प्रवारणा की प्रक्रिया यह है कि सर्वप्रथम चतुर, सवर्ष भिक्षु संघ को सूचित करे कि आज प्रवारणा है । बाद में स्वविर भिक्षु उत्तरासंग को एक कन्धे पर रखकर उकड़ बैठे तथा हाथ जोड़ कर संघ को यह सूचित करे कि मैं इष्ट, भूत और परिशक्ति अपराधों की प्रवारणा करता हूँ । संघ मेरे अपराधों को बताये । मैं उनका प्रतिकार करूँगा । यह बात तीन बार दुहरायी जाती है । नवीन भिक्षु को भी प्रवारणा इसी प्रकार लेनी पड़ती है । उपोसम में अपने अपराधों की पाक्षिक परिशुद्धि हो जाती है और प्रवारणा में वाषिष परिशुद्धि हो जाती है । प्रवारणायें दो होती हैं—चतुर्वशी की और पञ्चदशी की । इसके चार कर्म होते हैं—वर्ग-विच्छर्ग का प्रवारणा कर्म, वर्ग-विच्छर्ग सम्पूर्ण संघ का प्रवारणा कर्म, वर्गानुसार वर्ग का प्रवारणा कर्म और वर्गानुसार सम्पूर्ण संघ का प्रवारणा कर्म । प्रवारणा कर्म में कम से कम पाँच भिक्षु रहना चाहिए । बाद में चार, तीन, दो और एक भिक्षु को भी प्रवारणा करने की अनुमति दे दी गई । प्रवारणा कर्म तीन बार दोहराया जाता है, पर विशिष्ट अवस्था में दो वचन और एक वचन की भी प्रवारणा विधेय मानी गई है । शजर मय, भिक्षु कलह, वर्षा, चोर, अग्नि, जल, मानव, अमानव, हिंसक जन्तु सरीसृप, मरण, शीलपतन आदि के भय की संभावना होने पर प्रवारणा को अधिक से अधिक संक्षिप्त किया जा सकता है । भिक्षुओं के कुछ दोष ऐसे होते हैं जबकि उनकी प्रवारणा को स्वगित कर दिया जाता है । जैसे—भिक्षुओं को अवकाश न करना, अथवा किसी की प्रवारणा को अनुचित रूप से स्वगित रखना । यदि कोई भिक्षु अपने दोष का निह्वन करे तो हठात् उसकी प्रवारणा करानी चाहिए । विशेष आवश्यकता होने पर प्रवारणा को संघ की स्वीकृति पूर्वक किसी अन्य समय में भी किया जा सकता है ।^२ वर्षावास और प्रवारणा के विधान को बौद्ध विनय के विकास का सप्तम चरण कहा जा सकता है ।

उपानह—विनय 'पिटक' में भिक्षु को केवल एक तल्ले वाले (एक पलासिक) जूते पहनने का विधान मिलता है । इस प्रसंग में उस समय प्रचलित जूतों का सुन्दर आलेखन है । बुढ़काल में नीली, पीली, काली, नजीबिया,

१. महावग्ग पृ० १६७

२. महावग्ग प्रवारणापखण्डक

महारंग, और महामाम से रंभी पत्ती वाले जूते पहने जाते थे। कस्तूरकन्द, पुटबद्ध, पालिशुषिष्ठ, तूलपूषिक, तित्तिरपत्तिक, मेण्ड विसाणकन्दिक, विच्छिन्नकालिक, मयूरपिच्छ-परिशिषित, चित्रित सिंह, व्याघ्र, चीता, हरिण, ऊदकिलाव, मार्जार, कालक, उलूक आदि पशु-पक्षियों के चर्म के जूते बनते थे। ये जूते मिथु वर्ग के लिए असेबित थे। पुराने अनेक तस्लों के जूतों की भी स्वीकृति बाद में दे दी गई। आराम में भी उपानह, मसाल, दीपक और दण्ड रख सकते थे। काठ, ताड़पत्र, बांस, तृण, मूँज, बल्बज, हिताल, कमल, कम्बल आदि से पादुकायें निर्मित होती थीं तथा उनमें स्वर्ण, रजत, मणि, वैदूर्य, स्फटिक, कांस, कांच, रोंगा, सीसा, तांबा आदि भी लगाया जाता था। ऐसी पादुकाएँ मिथु के लिए निषिद्ध की गई हैं।

वाहन और आसन—साधारणतः मिथु को वाहन पर चलना मना है। परन्तु बाद में नरयान, और हस्तियान तथा शिविका और पालकी के उपयोग की भी स्वीकृति रोगी मिथु के लिये दे दी गई। आसंदी, पर्यंक, गोदक, चित्रक, पटिक (गलीचा), तूलिक, विकृतिक, उद्दोमि, एकान्त लोमि, कटिस्स, कौशेय, कुत्तक, हृत्पत्वार (हाथी का झूला), अस्सत्वार, रथत्वार, मृगछाल, कदलीमृग-शय्या, सउत्तरच्छद, उभतोलीहितकूप जैसे उच्चशायनों और महाशयनों का प्रचलन था। पर उनका सेवन मिथु के लिए निषिद्ध था। सिंह, व्याघ्र, चीते आदि के चमड़े को भी उसे धारण नहीं करना चाहिए क्योंकि इससे प्राणिवध की प्रेरणा मिलती है। सीमान्त देशों में जाने पर मिथुओं के नियमों में कुछ और ढिलाई कर दी गई। वहाँ विनयधर सहित पांच मिथुओं के गण से उपसंपदा करने का विधान हुआ। गणवाले उपानहों को धारण करने, नित्य स्नान करने, चर्ममय आस्तरण रखने तथा बीवरपर्याय (विकल्प) करने की भी अनुमति मिली।^१

शेषण्य—बीड़ मिथु वर्ग के लिए भी, मक्खन, तेल, मधु, और शक्कर इन पांच शेषण्यों का सेवन पूर्वाह्न—अपराह्न काल में भी विहित है। रोछ, मछली, तुसुका, सुकर, गर्दभ आदि की चर्बी से निर्मित शेषण्य, हल्दी, सिङ्गवेर, अदरक, बज, बजस्थ, अतीस, लस, मद्रघुका (नागरमोचा) आदि जड़वाली दवायें, नीम, कुटज, पटोल, तुलसी, कपासी आदि के पत्तों से निर्मित दवायें; बिडंग, पिप्पली, मिर्च, हर्षा, बहेरा, बाबला, गोष्ठफल आदि फल रूप दवायें, सामुद्रिक, काला, सेंधा, वानस्पतिक, बिलाळ आदि नमक के प्रकारों से निर्मित दवायें, हींग,

हींगकी मोच, हींग की सिपाटिका, तक, ककपत्ती, तकपत्ती, सुकमुलस आदि बीब वाली दवायें, तथा कुजली, कोड़ा आदि के छिद्र चूरे की दवायें भी मिश्र ले सकता है। इस व्रसन में अनेक रोम और उसकी दवायों का भी उल्लेख किया गया है। उदाहरणार्थ—नूतमेत (अकनुष्य) के रोग में कण्ठा ग्रीह और कण्ठा खुन ग्रहण करना चाहिए। नेबरोन के लिए काला अज्जन, रस अज्जन, सौत अज्जन, बैक और काजळ लगाये। सिर बंद करने पर सिर में तेज की माहिस की जानी चाहिए। इसके अतिरिक्त नस, नस करनी, और घूमवत्ती का भी उपयोग हितकर होता है। बात रोग में तेज में सस छालकर उसे पकाकर पीना चाहिए तथा मालिस करना चाहिए। अधिक से अधिक स्वेद निकल जाने से भी बात रोग ठीक हो जाता है। सम्भार (स्वेदक पत्तों के बीब सोना), महास्वेद (गड्डे में अग्नि और पत्ते भरकर उस पर लेट जाना), जंगोदक उबले पत्तों से स्वेद निकालना), जयक कोछक (उष्ण जलसे स्वेद निकालना) ये चार स्वेदकर्म की प्रक्रियायें हैं। रक्त बाहर निकाल देने से भी बात रोग का वामन हो जाता है। पैर में मालिस करने से बिबाई (पैर फटना) मिट जाती है। बस्नकर्म करने से कोड़ा मिटता है। बाब को पट्टी बांधकर ठीक किया जाता है। बाब में कुजलाहट होने पर सरसों के लोथे से उसे सहका दिया जाता है। मांस बढ़ जाने पर नमक की कंकरी से उसे काट दिया जाता है। सर्प के काटे जाने पर पुरीय (मूत्र), मूत्र, रस (आरिक्) और मिट्टी के सेवन से लाभ होता है। बिब बिकस्ता के लिए भी पुरीय (टट्टी) का प्रयोग होता है। भूत-मेत की बाधा होवे पर अमिषोदक (अनाथ जलकर बनाया गया खीरा) पिलवा जाता। पाण्डुरोग में गोमूत्र की हरे पिलायी जाती। अमिषोदक होने पर नमक का लेव कराया जाता। काय के अमिषजन होने पर जुलाब दिया जाता। बीड़ मिश्रुओं के लिए ये सभी दवायें निषिद्ध नहीं की। बी, मक्खन, मधु और तेल को एक सप्ताह से अधिक रखने का उनके लिए विधान नहीं है। गुड़, मूत्र और छांछ भी लिया जा सकता है। बायगोले की बीमारी में छांछ लाभकारी होती है। आराम के भीतर रसा, पकावा, और स्वयं बवाबा भोजन करना निषिद्ध है। परन्तु दुर्निष्ठ में यह निबध सिधिल किया जा सकता है। कल्प्यकारक न होने पर मसबोब कम स्वीकार्य हैं। भोजनोपरान्त आनीस मक्खन भी ग्रहणीय है। गुप्त स्थान के चारों ओर दो अंगुल तक शस्त्रकर्म अथवा वस्त्रकर्म नहीं करना चाहिए। बीड़ विनय के अनुसार मिश्रु के लिए मांस खज्ज ही निषिद्ध नहीं है। परन्तु मनुष्य, हाथी, अरव, कुकुर, सर्प, व्याघ्र, भालू और कर्जल (कम्बबग्वा) के मांस का भक्षण निषिद्ध बताया गया है। क्वागू (खिचड़ी) का भोजन मुद के समय लोकप्रिय रहा होगा। उसके भोजन करनेमें श्वा मुच बताये गये हैं—

वर्ष, सुख, बल और प्रतिष्ठा का विकास होता है, क्षुधा और पिपासा दूर होती है, वायु की अनुकूल होता है, पेट साफ हो जाता है और अपच की पक्काता है। यवान् अनेक रोगों की अच्छी दवा है। रोमी को गुड़ और नीरोग को गुड़ का रस दिया जाता। जैसा पहले लिखा गया है, बीड़वर्ष में मांसभक्षण निषिद्ध नहीं था। शर्त यह थी कि वह मांस 'तिकोटिपरिसुद्ध' हो। भिक्षुओं के उद्देश्य से वह न बनाया गया हो। इसलिए अट्ट, अश्वत् और अपरिष्काृत मांस ही भक्षणीय की श्रेणी में रखा गया है।^१

पाँच गोरसों का विधान पहले ही हो चुका था। आगे गहन कान्तार में जाते समय तण्डुल, नवनीत, गुड़, उड़द, मूय, तैल, भी के पायेय रखने की भी अनुमति दे दी गई। आम्रपान, जम्बूपान, मोक्षपान, मधुपान, मुद्गिक पान (अगूर), सालुकपान, और कायसकपान, तथा अनाज के फल के रस को छोड़कर सभी फलों के रस की, जात्र ढाक के रस को छोड़कर सभी पत्तों के रसकी, महुर के पुष्प रस को छोड़कर सभी पुष्परसों के पान की अनुज्ञा दे दी गई।^२ बीड़ विनय के विकास का यह अष्टम चरण कहा जा सकता है।

कठिन बीवर—वर्षावास समाप्त होने पर कुछ पाठ्यमय भिक्षु तथागत के दर्शन करने आगते हुए आवस्ती पहुँचे। इसी बटना से कठिन बीवर का विधान हो गया। 'कठिन' बीवर वह है जो वर्षावास के बाद संघ की सम्मति से सम्मान प्रदर्शनार्थ किसी भिक्षु को दिया जाय। कठिन बीवर ग्रहीत भिक्षुओं को पाँच बातें विहित हैं—बिना आमन्त्रण के बिचरना (अनामन्त चारो), बिना सीनों बीवर लिए बिचरना (असमादान चारो), गण भोजन, इच्छा-नुसार बीवर ग्रहण करना (यावदस्य बीवर) तथा बीवर मिलते समय जो बहाना होगा, वह बीवर उसीका हो जाना। कठिन बीवर के लिए संघ के समस्त दृष्टि, अनुभावण और धारणा अवश्य होना चाहिए।

कठिन बीवर की उत्पत्ति में आठ कारण हैं—पक्कनन्तिका, निट्टानन्तिका, सभिट्टानन्तिका, नासनन्तिका, सवनन्तिका, आसावच्छेदिका सीमातिकन्तिका और सहम्मारा। यहाँ भिक्षु इस कठिन बीवर का उद्धार कभी अनाथा पूर्वक करता है कभी आशा पूर्वक करता है, कभी करणीय पूर्वक करता है, कभी अपवित्र पूर्वक करता है और कभी कासु विहार पञ्चक (सुख पूर्वक विहार वाला) पूर्वक करता है।^३

१. विनय विट्ठक, महावग्ग, पृ० २५३

२. " " " भेसज्जनसाल्वाक

३. " कठिनवज्जनक

बीबरवस्त्रक के प्रारम्भ में राजगृह के अरुंध में बीबरका चरित दिया हुआ है। बीबर सालवती नथिका से उत्पन्न प्रसिद्ध चिकित्सक था, जिसे अर्धव राजकुमार ने पाछा-नौसा था। यहाँ अनेक रोगों की दवाओं का ज्ञान मिलता है, जिनका प्रयोग बीबर ने अपनी चिकित्सा पद्धति में किया था। विविध जड़ी बूटियों को भी में पकाकर नासिका रन्ध्रों में डालने से साकेत श्रेष्ठी की भार्या का पुराना शिर बर्द दूर हो गया था। बिम्बिसार के भग्नरोग को एक ही लेप में ठीक कर दिया था। राजगृह के एक सेठ के शिर की शल्य चिकित्सा कर उसमें से एक बड़े जस्तु को निकाल दिया था, जो सेठ की मृत्यु का कारण बनने वाला था। बीबर ने वाराणसी के एक श्रेष्ठी पुत्र की अस्तरी में शल्य चिकित्सा द्वारा ही गैठ निकाली। प्रघोत के पाण्डु रोग को कषाय वर्ण-रस र्ग से युक्त बी पिलाकर दूर किया। स्यागत के शरीर को भी बिरेकन से बीबर ने छुड़ किया तथा इसी के साथ प्रघोत का दिया हुआ एक दुसाला जोड़ा भी बुद्ध को भेंट किया, जिसे उन्होंने स्वीकार किया। इसी प्रकार गृहपति द्वारा प्रदत्त कीशेय और कोजव (कम्बल) को स्वीकार कर लिया गया। बाद में ती भिक्षु के लिए छः प्रकार के बीबर धारण करने की अनुज्ञा मिल गयी—जीम, कपास, कीशेय, कम्बल (ऊन), साण (सन), और अंग (भिन्न)। इन नये बीबरों के साथ पशुकूल बीबर भी धारण करना पड़ता था। बौद्ध विनय के विकास का यह नवम् चरण माना जा सकता है।

संघकर्म—संघ का विकास इस समय पर्याप्त हो चुका था। बुद्ध की लोकप्रियता बढ़ गयी थी। इसलिए बीबरदान भी बहुत अधिक आना प्रारम्भ हो गया था। फलतः उनके विभाजन के लिए संघ के कर्मचारियों का चुनाव होना आवश्यक था। इसके लिए एक बीबर प्रतिग्राहक का चुनाव होता था। बीबर प्रतिग्राहक वह हो सकता था जो छान्दागति (स्वेच्छाचारिता), दोष, मोह, भय और गुप्तायुप्त से दूर हो। इसी प्रकार इन्हीं गुणों से युक्त एक बीबर निदहक भण्डागारिक और बीबर भाजक भी चुना जाता था।

बीबर—संघ के इन सभी अधिकारियों के माध्यम से समागत बीबर भिक्षुओं को बांट दिये जाते थे। अयोग्य अथवा बुरे बीबरों को रस दिया जाता था। समागत बीबरों में उपार्थ (दो तिहाई) आग भ्रामणों को भी दिया जाता था। बीबर दुवर्ण होने पर मूल, स्कन्ध, स्पर्क, पत्र, पुष्प और फल के रंगों से रंग दिये जाते थे। रंगने के लिए नांद, बाल, कूड़ा, चूड़ा, दोषी, आदि वर्तन रखने की भी अनुमति दे दी गई थी।

इसी स्कन्धक में बीबर बनाने की विधि भी दी हुई है। संघाटी, उता और अन्तर वासक को काटकर (छिन्नक) बनाया जाता। इनमें कुम्भ, अक्षण्डल, अर्धमण्डल, बिबर्त, अनुबिबर्त, त्रिविबक, जंघेयक और ब्रह्मवन्त का रखा जाता। बीबर अधिक मिलने पर उन्हें परिमित कर दिया गया। विष्णु अधिक से अधिक तीन बीबर रख सकता था—दोहरी संघाटी, ए उतरासंग, और एकहरा अन्तरावासक। अतिरिक्त बीबर बाद में विषम रूप में रखे जाने लगे। पुराने कपड़ों के बीबरों की संख्या इससे भी अधिक विवक्षित कर दी गई। मृगार जाता विज्ञासा के कारण भिक्षुओं को ब्रह्माटिका, गणान्तुक भोजन, धर्मिक भोजन, रोमी भोजन, रोमी परिष्कारक अं रोमी नैवेद्य और गवागू ग्रहण करने की तथा भिक्षुणियों को उदक साटी की भी अनुमति मिल गई। इसके अतिरिक्त प्रत्यस्तरण (आसन की बाध प्रतिच्छादन (कोपीन), कुसपुञ्जन चोलक (क्माल), और परिष्कारक (माला) रखने का भी विधान हुआ। उपासकों द्वारा दान में दिये गये वस्त्र पर संघ का अधिकार होता था और उन बीबरों का वितरण भिक्षुओं में ही करता था। परिनिर्वाण भिक्षु अथवा भ्रामणेय की सम्पत्ति संघ की स होती है। इसी प्रसंग में यह भी बताया गया है कि नग्नता तीर्थिकों का आ है। बीछ भिक्षुओं को उसका आचरण नहीं करना चाहिए। कुश बीर, अक्षिप, अर्कनाल, पोत्यक आदि बीबर भिक्षुओं के लिए प्रहृणीय नहीं। इसी सभी नीलक, पीतक, लोहितक, मंजिष्ठक, कृष्णक, हरितक, महानाम, कञ्जुक, तिरीटक, बैठन आदि प्रकार के बीबर को धारण करना नि के लिए अनुचित है।

दण्ड-व्यवस्था—जपिय स्कन्धक में कर्मादि के प्रकार और सं गतिविधियों पर प्रकाश डाला गया है। भिक्षु का कर्तव्य है कि वह भिक्षु को उत्क्षिप्त न करे और यदि प्रमादवश उत्क्षिप्त किया हो तो अपने अ को स्वीकार कर ले। कर्म साधारणतः छः प्रकार के हैं—अधर्म कर्म, वर्ग समग्र कर्म, धर्म प्रतिरूपक वर्ग कर्म, धर्म प्रतिरूपक समग्र कर्म, और धर्म कर्म। भिक्षुक संघ पाँच प्रकार का होता है—चार, पाँच, दस, बीस और अधिक भिक्षुओं का संघ। चतुर्वर्ग भिक्षु संघ उपसंपदा, प्रचारणा और आहू छोड़कर धर्म समग्र होकर सभी कर्म कर सकता है। पञ्चम वर्ग भिक्षुसंघ और मध्यम जनपदों में उपसंपदा को छोड़ देता है। दशवर्ग भिक्षुसंघ आहू छोड़ता है और विंशति वर्ग अथवा अतिरिक्त विंशतिवर्ग भिक्षुसंघ ध

हीकर सभी कर्म कर सकते हैं। संघ के बीच उन्मत्त, लीचिक्कास, मातृ-पितृ शातक आदि मिश्रुओं को प्रतिक्रीडन देना लाभदायक नहीं, पर प्रकृतितत्त्व साधु को प्रतिक्रीडन देना लाभदायक है। वहाँ संघ से निस्सारण और अवसरण के नियम भी दिये गये हैं। इसके बाद अधर्मकर्म, वर्म कर्म, तर्जनीय कर्म, नियस्स कर्म, प्रज्ञाजनीय कर्म, प्रतिसारणीय कर्म और उत्तोपणीय कर्मों का आश्रयान है तथा उनकी क्षमायाचना की प्रक्रिया भी दी हुई है।^१

संघ-विवाद और दण्ड-व्यवस्था—कौशाम्बिक स्कन्धक के प्रारम्भ में कौशाम्बीमें हुए मिश्रु संघ के विवाद का उल्लेख है। सम्भव है, यह भाग तथागत के परिनिर्वाण के उत्तरकाल का हो। इसी प्रसंग में अधर्मवादी और धर्मवादी के बिह्व दिये गये हैं। जैसे, अधर्मवादी वह है जो वर्म, अधर्म, विनय, अविनय, भाषित, अभाषित, आचरित, अनाचरित, अज्ञप्त, प्रज्ञप्त, आपत्ति, अनापत्ति, अवशेष, अनवशेष आदि को प्रतिरूप में स्वीकार करता है। और धर्मवादी इनको यथा रूप में स्वीकार करते हैं। संघ में कलह उत्पन्न होने पर सारा संघ एकत्रित होता है और जप्ति, अनुधावण और धारणा पूर्वक छन्द (गोट) के माध्यम से संबन्ध का उपशमन करता है।^२ छन्द के समय मिश्रुणी, शिक्षमाणा, आमणोर, आमणोरी आदि से भी वर्म (कोरम) की पूर्ति कर ली जाती। कुछ कर्म जप्ति द्वितीय कहे जाते हैं और कुछ कर्म जप्ति चतुर्थ (जप्ति के बाद तीन कर्म वाक्य कहना) कहे जाते हैं। इन दोनों से विरहित कर्म विनय विरुद्ध माना जाता। वर्ग कर्म वह, जिसमें मिश्रु अथवा उनके छन्द एकत्रित न हुए हों। समग्र कर्म वह, जिसमें सभी मिश्रु उपस्थित रहते हों। वर्ग कर्म त्याज्य माना गया है। संघ सामग्री दो प्रकार की है—अर्थ विरहित, परन्तु व्यञ्जनयुक्त एवं अर्थ युक्त तथा व्यञ्जनयुक्त। प्रथम में संघ में विवाद होने पर वस्तु का निर्णय किये बिना ही संघ-सामग्री करता है परन्तु द्वितीय में वस्तु का निर्णय कर लिया जाता है।

चुल्लवग्ग—में संबन्ध, विभिन्न कर्म और उनकी दण्डव्यवस्था के प्रसंग अधिक हैं। लगता है, भगवान् बुद्ध के जीवन समय में ही संघ भेद प्रारम्भ होगया था। देवदत्त, पंडुक, लोहितक आदि मिश्रुओंके प्रकरण इसके उदाहरण हैं। **तर्जनीय कर्म**—के आरम्भ की कथा भी ऐसी ही कलह से प्रारम्भ होती है। तथागत ने इस कर्म को दुर्भरता, दुस्सुखता, महेश्चकता, असन्तोष, संगणिका और आलस्य की प्रवृत्ति का रूप कहकर उसकी निन्दा की है। तर्जनीय कर्म

१. विनय पिटक, बीधरसन्धक

२. वही, कोसम्बकसन्धक

की दण्ड विधि यह है। संघ पहले कर्त्तों को प्रेरित करे, फिर स्मरण कराकर अवराध का आरोप करे, तदनन्तर क्षुर समर्थ भिक्षु संघ को सूचित करे और क्षुद्र, अनुश्यायण और धारणा पूर्वक तर्जनीय कर्म करे। तीन बातों से युक्त उपनीय कर्म, अधर्म कर्म, अविनयकर्म, और असंपादित कर्म कहे जाते हैं (१) सम्मुख न किया गया हो। (२) बिना पूछे किया गया हो, और (३) बिना प्रतिज्ञा (स्वीकृति) के किया गया हो। वहां बारह अधर्म कर्मों का वर्ण मिलता है। उनसे प्रतिकूल धर्म धर्म कर्म कहे गये हैं। तर्जनीय व्यक्ति वे हैं ७ कलहकारी, दुश्शील, अनाचारी, निन्दक और मिथ्यादृष्टि सम्पन्न होते हैं दण्डित व्यक्ति के लिए उपसम्पदा, निधय, उपस्थान, उपदेश, कर्म निन्दा, प्रवारण आदि का स्थगन कर देना चाहिए। उस भिक्षु के तर्जनीय कर्म को क्षमा नही किया जाता जो उपसम्पदा देता हो, निधय देता हो, श्रामणेर से उपस्थान (सेवा कराता हो, भिक्षुणियों को उपदेश देता हो, कर्म (निर्णय) की निन्दा करता है तथा उपोसथ अथवा प्रवारणा स्थगित कराता हो। मियस्सकर्म की दण्ड-विधि आदि भी लगभग इसी प्रकार की है। प्रव्राजनीय कर्म (संघ निष्कासन अवबर्जित और पुनर्वसु भिक्षु के पापमयी अनाचारों से प्रारम्भ हुआ। अन् प्रकार के कर्मों की आरम्भ कथा भी इसी प्रकार भिन्न भिन्न है तथा उनका दण्डविधि, कर्त्तव्य आदि भी लगभग समान है।

पारिवारिक दण्ड प्राप्त भिक्षु को भी उपसम्पदा निधय आदि नहीं दिया जाता, अवण्डित भिक्षु के साथ आवास आदि नहीं किया जाता। क्षुर त्याग में ८ रोज का मानत्व दण्ड दिया जाता। यदि भिक्षु एक पक्ष तक इस कर्म को छिपा तो उसे एक पक्ष का मानत्व दण्ड दिया जाता। संघादिसेस के दोष करने प तदनुसार शुद्धान्त परिचास दिया जाता। कुछ ऐसे दुष्कर्म होते कि भिक्षु ७ मूल से प्रतिकर्षण कर दिया जाता।

कुछ कर्म छः विनय में सम्मिलित कर दिये गये हैं। मूल होने पर स्मरण कर लेना स्मृति विनय है। इससे भिक्षु निर्दोष शुद्ध होकर धर्म से सम हो जाता है। उन्मत्त अवस्था दूर होने पर असूक्ष्म विनय दी जाती है। इस प्रकार प्रतिज्ञात करण (स्वीकृति), यद्भूयसिक (बहुमत से उपशमन तत्पापीयसिक और सिण्णवत्थारक (तृण जैसा आधृत कर देना) विनय प्रचलित थी।

अधिकरण—भिक्षु-भिक्षुणियों के बीच अनेक विषयों पर विवाद होने प तथागत ने चार अधिकरण बताये—विवाद अनुवाद आपत्ति और कृत्य। कुशल अकुशल कर्म विवाद अधिकरण के मूल हैं। इन्हीं कर्मों से भिक्षु अनुषद

अनुबल अथवा (एक डेकर बोझारोपण करना), कण, कणव अथवा मन से आपत्ति अधिकृत होता है और कुल अधिकरण का एक मूल है—संच । ये सभी अधिकरण कुशल, अनुबल और अन्धाकृत के भेद से तीन-तीन प्रकार के होते हैं । इन अधिकरणों (युक्तियों) के सम्मेलन की भी शक्तिमात्र निर्धारित की गई है । विवाद अधिकरण त्रिभु संघ के सम्मुख उपस्थित होकर तथा यद्-भूयसिक रीति से शान्त हो जाता । इसका विषय त्रिभुसंघ द्वारा ब्रह्म उद्-बाहिका (बुनी समिति) के माध्यम से करता । ऐसे समय ब्रह्मकायों का भी प्रयोग होता था । ब्रह्मकायों तीन प्रकार की होती थीं—गुह्यक, सुकर्णनल्पक और विवृतक । अनुवाद अधिकरण संयुक्त, अप्रूढ, स्मृति और सत्यापीयसिद्ध विषय से शान्त किया जाता । आपत्ति अधिकरण संयुक्त, प्रतिज्ञात और तिष्णावस्थापक तथा कृत्य अधिकरण संयुक्त विनय से उपशमित होती थीं ।^१

आभूषण और साज-सज्जा—समागत ने स्वयं आदि के भी निम्न निष्कर्षित किये । इनका समावेश धुद्रक वस्तुओं में किया गया । त्रिभु को स्वयं सन्तर्ह हस्त अथवा पूर्ण आदि से नहीं करना चाहिए । बाकी, छटकन, कर्णतुष, कटि-सूत्र केयूर, हस्ताभरण, अंगूठी यदि आभूषण धारण नहीं करना चाहिए । केश, कंधी, दर्पण, लेप, मालिश, गुल्फ, गीत, लीनी ऊन, आभ्रमल्लन, लिगच्छेदन, महार्ध चन्दन पात्र रक्षना त्रिभु के लिए निषिद्ध था । हल्दी, बाँस, सींग, मल, बाँस, काष्ठ, काष्ठ, फल, छोह, फल, शंस का दण्ड सत्यक धारण किया जा सकता है । सत्यक (कैंची), नमत्तक (बस्त्रकण्ड), सुई, माली नास्त्रिक, किण्ण, और सिपाटिका (गोंद) के भी रखने की अनुमति थी । कठिन बीयर का प्रसारण, सिलार्ई, आबेसन वित्थक, कठिनमाला, स्वन्विकन (बँडी) और परिलावन (जलमाखन) रक्षना विहित था । मकसकुटिक (मलहरी), ओल्बरक, चैक्रम, जन्ताधर में सोपान (ईंट, पत्थर, लकड़ी), किबाइ, पृष्ठसंपाट, जलूखल, उत्तर पाक्षक, अर्गलवर्तिक, कपिरीसक, सूची, घटक, ताल, छिद्र का निर्माण; धूमनेत्र की रचना, कोष्ठक, उदपाव, चन्दनिका (होज), उदकपुद्गल, और पांढरे का उपयोग त्रिभु के लिए वर्जित नहीं है । घट, कतक, संयर्जती, पादधंसनि, बिभुपल, सौलवण्ट, छत्ता, सिनका (छीका), दण्ड नखकाटना, केशकर्तन, कर्ण-मलहरी, अन्ननिदानी, रक्षना, विहित है । संचाटी, आयोगपट्ट, बुँडी, बस्त्रादि पहनने का ढंग भी यहाँ निश्चित है । बोझ डोना, दन्तवन करना और आय-पणु से रक्षा करना भी विहित है । पस्तावबन, मालावच्छेदोपन, कर्तन, पलंग का उपयोग किया जा सकता है । लसुण (लहसुन) खादन निषिद्ध है ।

तिरिच्छान विद्याओं का अध्ययन भी वर्जित है। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि बुद्धवचनों को छन्द (संस्कृत) में करने की अनुमति बुद्ध ने नहीं दी। प्रत्युत यह कहा कि उन्हें अपनी भाषा (मागधी) में सीखें—न भिक्खवे बुद्धवचनं छन्दसो आरोपेतब्बं । बी आरोपेय्य, आपस्सि दुष्करस्स । अनुजानामि, भिक्खवे सक्काय निक्खया बुद्धवचनं परिवा पुक्खितु ।^१

बिहार निर्माण—सेनासनक्खन्वक में बिहार के निर्माण की प्रक्रिया दी गई है। मूलतः बौद्ध भिक्षुओं के लिए अरण्य, वृक्ष, पर्वत, कन्दरा गिरिगुहा, श्मशान, वनप्रस्थ, मैदान (अज्जोकास) का विधान था। परन्तु बाद में बुद्ध ने बिहार, अद्वययोग, प्रसाद, हर्म्य तथा गुहा को निवास स्थान के रूप में निश्चित किया। यहाँ द्वार, वातायन, शय्या, आसन, विस्तार आदि के विविध रूप दिये गये हैं। बिहार-विधान के प्रसंग में दीवाल की रंगई, भित्ति-चित्र, सोपान, मञ्चपीठ आलिनन्द, उपस्थानशाला, पाठशाला, बिहार, परिवेण, आराम और प्रसाद आदि के विभिन्न प्रकारों का उल्लेख किया गया है। अनाथ पिण्डक द्वारा जेतवन को कोटि सत्कारक हिरण्यों से सरीदकर उसे बुद्ध संघ को भेंट किये जाने का उल्लेख है। उसी जेतवन में बिहारादि बनाये गये। नये घर के निर्माण (नवकर्म) के समय भिक्षुओं को बीवर, पिण्डपात, शयनासन, और ग्लानप्रत्यय शैषज्यों से सत्कृत किया जाता। पूर्वं के उपसम्पन्न भिक्षु को पीछे का उपसंपन्न भिक्षु अबन्दनीय है। आराम, बिहार, बीपाई, चौकी, लोहकुम्भ आदि, तथा बल्ली, वेणु आदि वस्तुयें अद्वेय और अविभाज्य हैं। संघ के बारह कर्मचारियों की चुनाव पद्धति का भी यहाँ उल्लेख है—मत्त उद्देशक, शयनासन प्रज्ञापक, भाण्डागारिक, बीवर-प्रतिग्राहक, बीवर भाजक, यवागू भाजक, फलभाजक, खाद्य भाजक, अल्पमात्रविसर्जक, शाटिक ग्रहापक, आरामिक, प्रेषक और क्षमणोर प्रेषक।^२

संघ-भेद—संघभेदक खंडक में संघभेद का इतिहास दिया हुआ है। बौद्ध संघ के इतिहास से यह स्पष्ट होता है कि शाक्यवंशीय राजकुमारों से ही संघ भेद प्रारम्भ हुआ है। भद्रिय शाक्य राजा, अनुच्छ, आनन्द, शृणु, किम्बिल और देवदत्त शाक्य कुमार थे। उन्होंने एक साथ दीक्षा ली। उपासि कल्पक (नाई) भी सम्मिलित हो गया। देवदत्त का प्रारम्भ से ही बुद्ध से विरोध रहा है। लाभ-सत्कार की इच्छा से देवदत्त ने अज्ञात शत्रु को अपने दिव्य क्षमत्कारों से प्रभावित किया। फलतः देवदत्त के मन में भिक्षु संघ का नेता होने की कल्पना घर कर गई।

१. बुल्लवग्ग, बुद्धकल्युक्खन्वक हिन्दी।

२. बुल्लवग्ग, सेनक्खन्वक।

उसने बुद्ध से कहा भी कि आप जब जीर्ण-बुद्ध, सहस्रलोक और अश्वगत हैं। अतः भिक्षु संघ मुझे दे दें। पर बुद्ध ने इस प्रस्ताव को स्वीकार नहीं किया। अधिक बात बढ़ने पर बुद्ध को यह भी कहना पड़ा कि देवदत्त द्वारा कृत कार्यों का उत्तरदायित्व संघ पर नहीं है। जो भी हो, देवदत्त निश्चित ही आकर्षक व्यक्तित्व रहा होगा। उसने अजातशत्रु को बहकाकर पिता से बिद्वीह कराया, बुद्ध की हत्या का प्रयत्न किया, बुद्ध पर पत्थर फेंके और उन पर नील मिरी हाथी को छुड़ाया। इन दुष्कृत्यों से देवदत्त का प्रभाव संघ तथा संघ के बाहर अवश्य निस्तेज हो गया। फिर वह संघ से पृथक् हो गया और पांच सौ बज्जिपुत्रक भिक्षुओं को साथ लेकर गया चला गया। सारिपुत्र और मीद्गल्यायन उसे समझाने गये। उनके उपदेश से सभी भिक्षु वापिस हो गये। यह देखकर कहा जाता है, देवदत्त के भुँह से गर्म रक्त प्रवाहित हो पड़ा। देवदत्त की इस अपायिक असहर्षक बात को सुनकर उसके अयोग्य आठ कारण दिये हैं—लभ, अलभ, यश, अयश, सत्कार, असत्कार, पापेच्छता और पाप-मित्रता। यहाँ संघ की समग्रता पर चोट करना योग्योपयोग नाशक बताया गया है।^१

व्रतस्कन्धक—व्रतस्कन्धक में नवगन्तुक, आवासिक और गमिक भिक्षु के व्रतों का आख्यान मिलता है। भोजन के समय के नियम, भिक्षाचारी के व्रत, आरण्यक के व्रत, शयनवासन के व्रत, जन्तावर के व्रत, बन्धकुटी का व्रत, तथा शिष्य-उपाध्याय और अन्तेवासी-आचार्य के कर्तव्यों का भी उल्लेख हुआ है। प्रातिमोक्ष-स्थापन स्कन्धक में किस भिक्षु के प्रातिमोक्ष को स्थगित करना चाहिए, यह बताया है। इसी प्रसंग में बुद्धधर्म की विशेषताओं के रूप में उसके आठ अद्भुत गुणों का उल्लेख किया गया है—(१) महासमुद्र जैसा क्रमशः गम्भीर, (२) महासमुद्र जैसा स्थिर धर्मशील (३) आचार भ्रष्ट भिक्षु का निष्कासक, (४) प्रव्रजित होने पर पूर्व का नाम छोड़ देना, (५) अनुपविशेष निर्वाण प्राप्ति, (६) धर्म विनय एक रस है, (७) धर्मविनय बहुरस वाला है (८) धर्म विनय महान् प्राणियों का निवास है। निमूलक शील-भ्रष्टता और आचार-भ्रष्टता के कारण प्रातिमोक्ष स्थगित करना नियम बिरुद्ध है। पाराजिक दोषी, शिक्षाप्रत्यास्थानीक, धार्मिक सामग्री का प्रत्यादानक आदि ऐसे बन्धक हैं, जिनके कारण प्रातिमोक्ष नियमानुसार स्थगित कर दिया जाता था।

नारी-प्रवेश—भिक्षुणी स्कन्ध में महिलाधर्म को बौद्धधर्म में दीक्षित होने का विधान प्रस्तुत किया गया है। मूलतः बुद्ध महिलाधर्म को धर्म में दीक्षित

करने के पक्ष में नहीं थे। परन्तु महाप्रजापति गौतमी की इच्छा ने आनन्द को प्रेरित किया और आनन्द ने बुद्ध के समक्ष अपना पक्ष प्रस्तुत किया। बुद्ध इस घर्ष पर नारी वर्ग की दीक्षा देने के लिए तैयार हुए कि वे निम्न लिखित आठ बुद्ध धर्मों को स्वीकार करें—(१) पुरानी उपसंपन्न भिक्षुणी को नये उपसंपन्न भिक्षु का भी अभिवादन और सत्कार करना चाहिए, (२) धर्मभवनार्थ भिक्षु का उपगमन करना चाहिए। (३) प्रतिपक्ष भिक्षु संघ से उपोसथ की पर्यवेक्षण करे (४) वर्षावास की समाप्ति होने पर भिक्षुणी को दोनों संघों में दृष्ट, श्रुत और परिशंकित स्थानों से प्रवारणा करना चाहिए। (५) गुरुधर्म स्वीकृति संपन्न भिक्षुणी को दोनों संघों में पक्षमानता करनी चाहिए। (६) भिक्षुणी दोनों संघों से उपसंपदा ग्रहण करे। (७) किसी भी प्रकार भिक्षुणी भिक्षु को आक्रोशात्मक शब्द न कहे, और (८) आज से भिक्षुणियों का भिक्षुओं को कहने का मार्ग बन्द हुआ लेकिन भिक्षुओं का भिक्षुणियों को कहने का मार्ग खुला है। महाप्रजापति गौतमी ने इन आठ धर्मों को सहर्ष स्वीकार किया। उसी समय बुद्ध ने कहा—आनन्द ! यदि तथामत प्रवेष्टित धर्म-विनय ने नारीवर्ग प्रव्रज्या न पाता तो यह ब्रह्मचर्य चिरस्थायी होता, सद्धर्म सहस्र वर्ष तक ठहरता। लेकिन नून कि आनन्द ! नारी वर्ग प्रव्रजित हुआ अब ब्रह्मचर्य चिरस्थायी नहीं होगा। सद्धर्म पांच सौ वर्ष ही ठहर सकेगा।

न दानि आनन्द बल्लचरिबं चिरद्धितिकं भविस्सति ।

पञ्चैवदानि आनन्द वस्स सत्तानि सद्धम्भो उट्ठसति ॥

आठ गुरु धर्म ग्रहण करने पर ही भिक्षुणियों की उपसंपदा हो जाती है। भिक्षुणियाँ भिक्षुओं से प्रातिमोक्ष सीखतीं और दोष का प्रतिकार करतीं। इसी प्रकार संघकर्म, अधिकरण धामन और विनय वाचन भी भिक्षुणियों के लिए भिक्षु ही करते हैं। भिक्षु प्रातिमोक्ष का विकास घटनाओं के साथ और भी होता गया। भिक्षु-भिक्षुणियाँ परस्पर में कीचड़ और पानी ढालते थे, अपना नग्न शरीर दिखाकर कामेच्छाएँ प्रगट करते थे। यह सुनकर तथागत ने ऐसे अमङ्ग कृत्यों पर रोक लगायी और तत्सम्बन्धित नियमों का निर्माण किया। उपदेश ध्वज के भी नियम बनाये गये। मालिन्ध, शरीर सज्जा, लेप, चूर्ण, तथा नीले-पीले आदि चीवरों के रङ्गने का निषेध किया गया। असन, बसन, उपसम्पदा, भोजन, प्रवारणा, उपोसथ-स्थान, वाहन का विधान हुआ। भिक्षुणियों को अरण्यवास का निषेध किया गया। उनके लिए बिहारों का निर्माण हुआ। गर्मिणी प्रव्रजिता को सन्तान पालन करने का सीमित अधिकार मिला। मानस्व चारिणी को सहवास के लिए एक भिक्षुणी रङ्गने का नियम बना। इसके अतिरिक्त पुनः उपसंपदा ग्रहण, शीघ्र, स्नान आदि सम्बन्धी नियमों का भी विधान किया गया।

विनय पिटक के इस द्वितीय खण्डक (महावर्ण और पुत्तवर्ण) में सम्बोधि से लेकर द्वितीय संगीति तक के विनय का इतिहास प्रस्तुत किया गया है। यहाँ प्रत्येक नियम और उपनियम की पृष्ठभूमि में षट्मात्रों का उपस्थापन हुआ है। अर्थात् बौद्ध विनय की उत्पत्ति और विकास षट्मात्रों के माध्यम से हुआ है। प्रत्येक षटना का विवरण बुद्ध के समय एक ही प्रकार से प्रस्तुत किया जाता है और बुद्ध प्रायः एक ही प्रकार की शैली में नियम बनाते दिखाई देते हैं। इस भाग में उत्तरकालीन परम्पराएँ भी दिखायी हैं। अतः इसमें प्रशिक्षणांश होना भी संभव है।

विनय पिटक का परिवार अथवा परिवार-पाठ निश्चित ही एक परिशिष्ट है। अतः उसे उत्तरकाल का होना चाहिए। इसमें शिक्षापद कहीं, कैसे और क्यों दिये गये, तत् सम्बन्धी प्रश्नों का उत्तर प्रश्नोत्तर शैली में उपस्थित किया गया है। विषयसूची देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि इसमें द्वितीय खण्डक के विषय को ही स्पष्ट तथा संक्षिप्त किया गया है। इस स्पष्टीकरण और संक्षिप्तीकरण में थोड़ा बहुत वैशिष्ट्य आना स्वाभाविक ही है। कुल मिलाकर इसे हम व्याख्या ग्रन्थ कह सकते हैं।

खण्डक और परिवार के अतिरिक्त विनय पिटक का एक और भाग है जिसे सुत्त विमर्ग कहा गया है। इसमें भिक्षुपातिमोक्ख और भिक्षुणी पातिमोक्ख का विवरण है। बौद्ध भिक्षुओं और भिक्षुणियों के विनय की दृष्टि से यह एक सुन्दर संग्रह है। सामान्यतः इसमें निदान, पाराजिक, संधादिसेस, अनियत, निस्संगिय पाचिस्सिय, पाटिद्वेसनिय, सेलिय और अधिकरण समष्टि नियमों का विवरण समाहित है। मास की प्रत्येक कृष्ण चतुर्दशी तथा पूर्णिमा को उस स्थान में रहने वाले सभी भिक्षु उपोसथमास में एकत्रित होकर इन प्रातिमोक्ष नियमों की आवृत्ति करते हैं।

भिक्षु पातिमोक्ख—निदान पातिमोक्ख की श्रुतिका जैसा है। पाराजिक अपराधों के करने से भिक्षु सदैव के लिए भिक्षुत्व अवस्था से दूर हो जाता है। ऐसे अपराधों में मैथुन, चोरी, मानव-हत्या और विष्य वारि (उत्तरि मनुष्यघर्म) का दावा करना प्रधान हैं। संधादिसेस में संघ कुछ समय का परिवास देता है। ये अपराध तेरह हैं—वीर्यमोचन, ज्ञी का अंग स्पर्श, कामवार्तालाप, मैथुनेच्छा व्यक्त करना, मैथुन के लिए दूत कार्य, कुटी निर्माण में प्रमाण का अतिक्रमण करना। कठिन स्थान में कुटी बनवाना, पाराजिक का निमूल दोष छगाना, द्वा-२ संघ में मतभेद पैदा करना, संघ में मतभेद करनेवालों का साध देना। शिक्षापदों को अनसुनी कर देना, और कुलों को दूषित करना।

कुछ ऐसे अपराध हैं जो पाराजिक संघादित्स, और पाचित्तिय दोषों में किसी एक में नियत नहीं हो पाते । इसीलिए उन्हें अनियत कह जाता है । मैथुन सम्बन्धी ऐसे दो अपराधों का उल्लेख पातिमोक्ख में हुआ है । कुछ ऐसे अपराध होते हैं जिनका प्रतिकार संघ, अधिकान्त भिक्षु अथवा एक भिक्षु के सामने स्वीकार कर छोड़ देने पर हो जाता है । ऐसे अपराध निस्समिगय-पाचित्तिय कहलाते हैं । इसमें कठिन चीवर और चीवर सम्बन्धी ग्यारह, आसन सम्बन्धी पाँच, स्वर्ण-रजत, ऐसे आदि के व्यवहार सम्बन्धी दो, क्रय-विक्रय, पात्र सम्बन्धी दो, भैषज्य, चीवर सम्बन्धी (६) संघ लाभ को अपना बताना, ये २८ दोष गणित हैं । पाचित्तिय दोष ६२ हैं—माषण सम्बन्धी चार, सहवास सम्बन्धी दो, धर्मोपदेश, दिव्यशक्ति प्रदर्शन, अपराध प्रकाशन, भूमि छोड़ना, वृक्ष काटना, संघ के पृथक् पर चुप रहना, निन्दा करना, सांघिक वस्तुओं में असावधानी सम्बन्धी छः, बिना छना पानी पीना, भिक्षुणियों को उपदेश देने आदि सम्बन्धी दस, भोजन सम्बन्धी दस, अचैलक सम्बन्धी दस, मद्यपान, उपहास सम्बन्धी चार, आग तापना, स्नान, चीवर पात्र सम्बन्धी तीन, प्राणातिपात सम्बन्धी दो, कलह करना, अपराध छिपाना, बीस वर्ष से कम व्यक्ति को उपसम्पन्न करना, चोर अथवा स्त्री के साथ यात्रा करना, मिथ्या दृष्टि सम्पन्न होना—३, धार्मिक बात को अस्वीकार करना, प्रातिमोक्ष सम्बन्धी दो, पीटना, भ्रमकाना, संघादित्स का दोषारोपण करना, भिक्षु को सन्देह उत्पन्न करना, छन्द सम्बन्धी—३, सांघिक लाभ में माँजी मारना, राजप्रासाद में प्रवेश करना, बहुमूल्य वस्तु को अन्यत्र ले जाना, अपराह्ण में गाँव जाना, सूचीघर, चौकी, शय्या, वस्त्र सम्बन्धी दोष—६ । पाटिदिसनीय में भोजनग्रहण और भिक्षुणी सम्बन्धी चार दोष हैं । सेखिय (शिक्षणीय) नियम वे हैं जिन्हें लोग सीखते हैं । ऐसे नियम ७५ हैं—गृहस्थों के घरों में जाने, उठने, बैठने सम्बन्धी—२६, भिक्षान्न ग्रहण और भोजन सम्बन्धी—३०, कैसे व्यक्ति को उपदेश नहीं देना चाहिए—१६, और मलमूत्र सम्बन्धी—३ । अधिकरण समग्र में विबाद क्षान्ति के सात उपाय बताये गये । इस प्रकार भिक्षुपातिमोक्ख के ४+१३+२+३०+६२+४+७५+७=कुल २२७ नियम-अधिनियम हैं ।

भिक्षुणो पातिमोक्ख—भिक्षुणी पातिमोक्ख भी लगभग भिक्षु पातिमोक्ख का अनुगामी है । यहाँ पाराजिक के ८ दोष हैं—मैथुन, चोरी, मानवहत्या, दिव्यशक्ति का प्रदर्शन, कामासक्ति के विविध कार्य, संघ से निष्कासित भिक्षु का अनुगमन तथा कामासक्ति से पुरुष का स्पर्श करना । संघादित्स सम्बन्धी १७ दोष हैं—पुरुषों के साथ विहार करना, चोरनी या बध्या को भिक्षुणी बनाना, अकेले भ्रमना, संघ से निष्कासित भिक्षुणी का साथ करना, कामासक्ति

के कार्य, पारायिक का दोषारोपण, धर्म का प्रत्याख्यान, भिक्षुणियों की निन्दा करना, दुराचारिणियों का सम्पर्क करना, संघ में मतभेद पैदा करना, सुनी बात को अनसुनी करना, और कुल्लूषित करना । तीस्र अपराध निस्सन्धिय पाचिसय सम्बन्धी हैं—पात्र-संचय, बीवर, वस्तुग्रहण, कठिन बीवर और बीवर, स्वर्ण, रजत पैसे आदि का व्यवहार, क्रय-विक्रय, पात्र बदलना, सैषण्य, बीवर, संघलाभ सम्बन्धी दोष । पाचिसय में १६६ दोषों का समाहार है । लहसुन भक्षण, कामासक्ति के कार्य, भिक्षु सेवा, कच्चा अनाज, मल-मूत्र विसर्जन, गृह-गान, पुरुष के साथ एकान्त में रहना, गृहस्थों के आवासों में जाना-बैठना, भिक्षुणी को सन्देहग्रस्त बना देना, अभिषाप देना, देहपीटकर क्रन्दन करना, स्नान, बीवर, दो भिक्षुणियों के साथ सोना, भिक्षुणी को संघ करना, रोगी शिष्या की सेवा न करना, उपाध्य देकर निष्कासित करना, विचारना, तमाका देखना, कुर्सी-मलंग का उपयोग करना, सूत काटना, गृहस्थों जैसे कार्यकलाप करना, विवादशान्त न करना, स्वयं भोजन देना, आभय की वस्तुओं में असावधानी करना, तिरच्छीन विद्याओं का पढ़ना-पढ़ाना, भिक्षुवाले आराम में प्रवेश करना, निन्दा करना, तुष्टि के बाद भी खा लेना, गृहस्थों से डाह करना, भिक्षुओं रहित स्थान में वर्षावास करना, प्रवारणा, उपदेश-श्रवण और उपोसथ, गुह्यस्यान के गण्डक को भिक्षु से निकलवाना, भिक्षुणी बनाना, छाता, जूता, वाहन, आभूषण आदि का शृङ्गार, भिक्षु के समक्ष आसन पर बैठना, प्रश्न पूछना, कंचुक बिना गाँव में जाना, आपण की अनियमता, उपसंपदाहीन भिक्षुणी के साथ सोना, पुरुषों को धर्मोपदेश देना, दिव्यशक्ति का प्रदर्शन, अपराध प्रकाशन, जमीन खोदना, वृक्ष काटना, संघ के पूछने पर चुप रहना, निन्दा करना, बिना छुना पानी ग्रहण करना, भोजन सम्बन्धी दोष, सोना, मद्यपान, उपहास, आग तापना, स्नान, बीवर-पात्र, प्राणिहिंसा, कलहवृद्धि, यात्रा के साथ चलना, मिथ्यादृष्टि धारण करना, धार्मिक बातों को अस्वीकृत करना, प्रातिमोक्ष, मारना, धमकाना, संवादसेस का दोषारोपण, छन्ददान, सूचीघर, चौकी, चारपाई, और वस्त्र सम्बन्धी दोष । पाटिदेसनीय दोष केवल चार हैं । इनमें भक्षणीय वस्तु को माँगकर रखना विशिष्ट है । सेखिय ७५ हैं ही । अधिकरण समथ भी चार ही हैं । इस प्रकार भिक्षुनी पातिमोक्ख के कुल $८ + १७ + ३० + १६६ + ८ + ७५ + ७ = ३११$ दोष-नियम बताये गये हैं ।

तुलना—भिक्षु पातिमोक्ख और भिक्षुणी पातिमोक्ख देखने से यह स्पष्ट है कि दोनों के विनय-नियमों में कोई विशेष अन्तर नहीं है । जो भी अन्तर है, वह उनकी भर्मादा और स्थिति के कारण है । विनय पिटक के अध्ययन से

यह भी स्पष्ट हो जाता है कि प्रत्येक विषय किसी बटना विशेष की पृष्ठभूमि में स्थापित किया गया है। बटनार्थों के आधार पर ही उनका उत्तरकाल में विकास हुआ है। कुछ विषय ऐसे भी हैं जो मात्र उही समय के लिए थे। शायद इसीलिए सनातन ने कहा था “इच्छा होने पर सब मेरे बाद छोटे-मोटे (क्षुद्रानु-क्षुद्र) शिक्षापदों को छोड़ दें ।” विनय पिटक में द्वितीय संगीति तक का विकसित विनय तो मिलता ही है। तृतीय संगीति के काल की परिस्थितियाँ और उनसे उत्पन्न होनेवाले विनय नियमों की भी हमरेखा विनय पिटक में उपलब्ध है। पाणिनीय के विनय पिटक का संक्षिप्त संस्करण कहा जा सकता है अथवा उसे सम्भव के बाध का और परिवार के पूर्व का भी माना जा सकता है। बाद के निम्न सम्प्रदाय के लिए यही विनय पिटक प्रस्थानक ग्रन्थ बन गया। उत्तर कालीन सम्प्रदायों में भी हर विषय बुद्ध के मुख से निर्धारित कराया गया है।

पालि विनय पिटक के अतिरिक्त चीनी भाषा में इसके छह संस्करण और मिलते हैं—१. जुजुरित्सु (सर्वास्तिवादी विनय), २. शिवुन-रित्सु (धर्मगुप्तिक विनय), ३. मक्सोणि-रित्सु (महासांघिक विनय), ४. कौन-पोन-सेत्सु-इस्से-जु (सर्वास्तिवादी विनय), ५. गोबुन-रित्सु (महिलासक विनय), और ६. विनय (सामान्य)। चीनी भाषा में इनकी व्याख्याएँ भी मिलती हैं—१. विनि-मो-रोन् (विनय माता वण्णना), २. मोत्ती-रोग-रोग् (मातिका वण्णना) ३. केन्-केन्-रोन् (पाकट वण्णना), ४. सम्बत-रोन् (विभाषा वण्णना), और ५. म्यो-र्यो-रोन् (पाकट वण्णना)। इनमें शिवुन-रित्सु (धर्मगुप्तिक विनय) चीनी और जापानी बौद्धधर्म विनय की दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण है। आकार-प्रकार भी इसका बड़ा है। पालि विनय से इसी की तुलना की जा सकती है। शेष संस्करण तो अल्पकायिक हैं। इनके अतिरिक्त सर्वास्तिवादीयों के विनय का एक तिब्बती संस्करण (सो-सोर-थर-या) भी उपलब्ध है। इन तीनों संस्करणों में उपलब्ध शिक्षापदों की तुलना इस प्रकार है—

शिक्षापद	पालि सं०	चीनी सं०	तिब्बती सं०
१. पाराजिका	४	४	४
२. संघादिसेसा	१३	१३	१३
३. अनियत धम्मा	२	२	२
४. निस्संगिया पाचिसिया धम्मा	३०	३०	३०
५. पाचिसिया धम्मा	६२	६०	६२

१. दीधनिकाय, महापरिनिब्बान सुत्त ।

२. उपाध्याय, भरतसिंह, पालि साहित्य का इतिहास, पृ. ३४३-४४.

शिक्षापथ	पालि सं०	चीनी सं०	तिब्बती सं०
६. पटिपेसिनिया धम्मा	४	४	४
७. सेखिया धम्मा	७५	१००	१०६
८. अधिकरणसमयो धम्मा	७	७	७
	<hr/> कुल २२७	<hr/> २५०	<hr/> २५८

इस तुलनात्मक अध्ययन से यह स्पष्ट है कि केवल शैक्ष्य सम्बन्धी (सेखिया धम्मा), और पालयन्तिक (पाचिसिया धम्मा) विनय में तीनों संस्करणों में अन्तर है। इनमें सेखिया धम्मा तो मात्र बाह्य शिष्टाचारों से सम्बन्धित नियम हैं। उनमें विभेद होना स्वाभाविक है। अतः यह विभेद विशेष महत्वपूर्ण नहीं है। महाव्युत्पत्ति में शायद इसीलिए इन विधियों को 'संबहुलाः शैक्ष्यधर्माः' कहा गया है। इनका निर्माण देश, काल, और परिस्थितियों के अनुसार होता है। पाचिसिया धम्मा का विभेद अवश्य महत्वपूर्ण माना जा सकता है। इतनी लंबी परम्परा में यह विभेद होना स्वाभाविक भी है। वैसे कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि बौद्ध विनय में उनके विभिन्न सम्प्रदायों के बीच विशेष अन्तर नहीं है। जो अन्तर है भी वह समय, सीमा और परिस्थितियों के सन्दर्भ में अनपेक्षित नहीं कहा जा सकता। हाँ, वज्रयान आदि उत्तरकालीन ह्यासोन्मुख बौद्ध सम्प्रदाय मूल विनय से अवश्य अधिक पतित हो गये थे।

सूत्रकृतांग की टीका व विवरण में बौद्ध धर्म व दर्शन की लगभग ६-१० वीं शती तक की गतिविधियों का परिचय उपलब्ध होता है। इन गतिविधियों को हम स्थूल रूप से दो भागों में विभाजित कर सकते हैं—

बौद्धाचार और बौद्ध विचार

उत्तरकालीन बौद्ध सम्प्रदाय मूल बौद्ध धर्म के आचार-विचार से बहुत कुछ भिन्न हो गये थे। आवश्यकता पड़ने पर आचार शिथिलता को बुद्ध ने क्षम्य माना था। यही शिथिलता अग्रिम आचार शिथिलता की जननी रही और एक दिन बौद्ध सम्प्रदायों के परस्पर आचार-विचार में पूर्व-पश्चिम व उत्तर-दक्षिण जैसा भेद उत्पन्न हो गया। जैनाचार्य बौद्धों की इस शिथिलता के विरोधी प्रारम्भ से ही रहे हैं। सूत्रकृतांग में भी इसी विरोध के स्वर सुनाई पड़ते हैं।

सूत्रकृतांग में बौद्धों पर प्राणातिपात, अदिभादान, भृषावाद, नैयुष व परिग्रह रखने का दोषारोपण किया गया है। इन दोषों का मुख्य कारण यह था कि बौद्ध अत्यन्त असंयत हो गये थे। उनका कहना था—सुख से सुख की प्राप्ति होती है, दुःख से सुख नहीं मिलता। अतः कुञ्चन आदि से श्रुति-प्राप्ति सम्भव नहीं। यह आचार धारणा बन जाने पर वे उक्त

पंच पात्रों में अभिरक्ष हो जाते हैं ।^१ जिनदास गणि और शीलांकाचार्य ने इस मत को एकमत से बौद्धमत माना है । शीलांक ने तो बौद्धों पर सावध अनुष्ठान करने तथा गो, महिष्यज, उध्र, घन, धान्य, द्विपद, चतुष्पदादि परिग्रह रखने का दोषारोपण स्पष्ट रूप से किया है । आगे की गाथा में 'एवमेवे उपासत्था' में आये हुए पासत्थ शब्द का अर्थ पार्श्वस्थ किया गया है और इन पार्श्वस्थों में शीलांक ने बौद्धों को भी सम्मिलित किया है । ये पार्श्वस्थ कुशील सेवक तथा स्त्री परिग्रह से पराजित बनाये गये हैं । इसलिए अनार्य कर्मकारी होने के कारण उन्हें अनार्य भी कह दिया गया । उनके अनुसार प्रियादर्शन सदैव बना रहे । उसके समक्ष अन्य दर्शनों की क्या आवश्यकता ! उसी सराग चित्त से निर्वाण प्राप्ति होती है ।

प्रियादर्शन मेवास्तु किमन्यै दर्शनान्तरेः ।

प्राप्यते येन निर्वाणं, सरागेणापि चेतसा ॥^२

आगे की गाथाओं में कहा गया है कि बौद्धों के अनुसार जैसे पके हुए फोड़े को फोड़ने पर राख, छिहर निकालने से मुहूर्त मान में आराम हो जाता है वैसे ही विषय भोग की प्रार्थना करने वाली स्त्री के साथ सम्पर्क करने में कौनसा दोष है ? और भी अनेक उदाहरण दिए गये हैं । यथा—जैसे कंपिजल पक्षी आकाश में उड़ता हुआ जल-पान करता है, पर जल को कष्ट नहीं देता उसी प्रकार प्रार्थना करने वाली स्त्री से कामभोग सेवन करने में क्या दोष ! जैसे भेड़ अपने घुटनों को पानी में झुकाकर पानी को गन्दा किये बिना ही धीरे-धीरे स्थिरता पूर्वक पीता है उसी प्रकार राग रहित चित्त बाला मनुष्य अपने चित्त को दूषित किये बिना स्त्री के साथ संभोग करता है । इसमें कोई दोष नहीं । वृत्तिकार ने यह मत नीले वस्त्र वाले बौद्ध विशेषों (बौद्ध विशेषाः नीलपटादयो) का माना है ।^३ बौद्धों में कौनसा सम्प्रदाय नीले वस्त्र पहनता था, अज्ञात है । सम्भव है कोई वज्रयानादि बौद्ध शाखा रही हो ।

अन्यत्र कहा है कि वे शाक्यादिक सचित्त जलपान, (अप्रासुक जल) सचित्त बीजयक्षज तथा उद्दिष्ट भोजन कर आर्तध्यान करते हैं । वे धर्म अवेदक तथा

१. इह मेगे उ भासंति, सातं सातेण विज्जती ।

जे तत्थ अरियं भगं, परमं च समाहिणं (यं) ॥ ३. ४. ६.

पाणाइवाते बहंता, भुसावादे असंजता ।

अदिन्नादाणे बहंता, मेहुणे य परिग्गहे ॥ ३. ४. ८.

२. सूत्र. वृत्ति, पृ. ६७।१ (शीलांकाचार्य कृत विवरण सहित

आगमोदय समिति बम्बई द्वारा प्रकाशित, १९१७)

३. वही, ३. ४. १०-१३ वृत्ति, पृ. ६७-६८; मिलाइये, चित्तविबुद्धिप्रकरण, ४७

साधिवन्त हैं ।^१ शीलोक ने लिखा है कि शाक्य भिक्षु मनोहर आहार, वसति, पासनादिक राग के कारणों का ध्यान करते हैं, उपभोग करते हैं । संज्ञान्तर आश्रमण के कारण वे इसे निदीर्घ मानते हैं ।^२ जैसे ठंक, कांक, कुल्लू, मंगु आदि पक्षी मत्स्य गवेषण के लिए क्लृप्तता युक्त ध्यान करते हैं वैसे ही ये ध्यादृष्टि बनायें साधु दृष्ट ध्यान करते हैं ।^३

‘सातं सातेण’ युक्ति का आधार लेकर बौद्ध मानते हैं कि जिस प्रकार शाकि ज से शाल्यक्षुर ही होता है, यवांकुर नहीं, उसी प्रकार सुख से ही मुक्ति ल सकती है, दुख से नहीं । कहा है—मनोज्ञ भोजन कर मनोज्ञ शय्या पर कर तथा मनोज्ञ घर में रहकर मुनि ध्यान करता है—

मणुयणं भोयण भोज्जा मणुयणं खयणसणं ।

मणुयणंसि अगारसी मणुयणं आयए सुखी ॥

यह उल्लेख किस ग्रन्थ से शीलकाचार्य ने किया है, अज्ञात है । यदि यह सी बौद्ध ग्रन्थ से उद्धृत किया गया है तो और भी महत्वपूर्ण है । यह असंभव नहीं । उत्तरकाल में बौद्धों ने भी अपना साहित्य प्राकृत भाषा में निबद्ध ला प्रारम्भ कर दिया था । प्राकृत धम्मपद इसका प्रमाण है ।

उक्त आलोचना जैसी आलोचना और भी की गई है कि बौद्ध भिक्षु अत्यन्त मल शय्या पर सोते हैं । प्रातःकाल उठकर दुग्धादि का पान करते, दोपहर भोजन करते, अपरान्ह में पुनः कोई पेय द्रव्य लेते तथा अर्धरात्रि में द्राक्षा गड और शर्करा लेते । इसी दिनचर्या से शाक्यपुत्र युक्ति की प्राप्ति मानते हैं—

मृद्धी शय्या प्रातस्तथाय पेसा भक्तं मध्ये पानक चापरान्हे ।

द्राक्षाखण्ड शर्करा चार्द्धं रात्रे मौल्लङ्घान्ते शाक्यपुत्रेण दृष्टः ॥^४

आगे इस सिद्धान्त का खण्डन किया गया है और सम्यक्ज्ञान पूर्वक कृत त्याग को मुक्ति का साधन माना गया है । परमार्थ चिन्तक महापुरुष के लिए ह कष्ट भी सुख का कारण है ।^५

१. ते य बीभोदकं वेव तमुद्दिस्सा य जं कडं ।

भोज्जा भाणं सियायंसि, अरखेयप्पा असमाहिया ॥ सूत्र. ११. २६

२. मणुणं भोयणं मुज्जे.....

मंसनिवति काण्डं सेवइ दतिक्क गंति वगिमेया ।

इय च चइउणारमं परववएसा कुणइ बालो । वही

३. वही, ११. २७. २८.

४. वही, १. ३. ४. ६. की वृत्ति पृ. ६६.

५. वही

तण संथारनिबण्णो वि मुनिबरो बड- रागमम ओहो ।
अं पावइ मुत्तिमुई कत्तो तं चक्कबट्टी वि ! ॥

तथा—

दुःखं दुष्कृत संघवासं महतां क्षान्ते पदं वैरिण ।
कायस्वाशुचिता विराग पदवी संवेग हेतुर्जरा ॥
सर्वं त्याग महोत्सवाय मरणं जातिः सुदुःखीतये ।
संपदिभः परिपूरितं जगदिदं स्थानं विपत्तोः कुतः ॥

बौद्ध भिक्षुओं की आचार-शिथिलता देखकर सुप्रकृतांग में उन्हें अनार्य भिक्ष्यादृष्टि कहा गया है तथा यह कहा गया है कि जिस प्रकार आत्यन्ध पुरुष छिन्न वाली नौका में चढ़कर जब समुद्र पार करने की इच्छा करता है तो समुद्र में ही डूब जाता है वैसे ही कितने ही भिक्ष्यादृष्टि अनार्य साधु कर्माश्रय की अधिकता से गरकादिक के दुःख प्राप्त करते हैं। वे मुक्ति पथ से विमुख हो जाते हैं।^१

बौद्ध साधुओं का यह आचार निश्चय ही उत्तर कालीन बौद्ध भिक्षुओं का आचार रहा होगा जिसका उल्लेख श्रीलांकाचार्य ने विशेष रूप से किया है। यह नवीं-दसवीं शती के बौद्ध जीवन का अंशों देखा वर्णन होगा। उस समय बौद्ध धर्म व दर्शन विकृत हो गया था। अतः यह आचार शीथिल्य असंभव नहीं। बेरगाथा में भविष्य के भिक्षुओं की आस्था व दिनचर्या का वर्णन किया गया है जो उक्त वर्णन से मिलता-जुलता है। बेरगाथा के प्रणयन काल में बौद्ध भिक्षुओं में यह शिथिलता आ चुकी होगी जिसकी वरम परिणति का आभास यहाँ प्रस्तुत किया गया है। वहाँ कहा गया है कि पुरुषोत्तम बुद्ध के रहते भिक्षुओं की चर्या दूसरी थी पर अब कुछ और ही हो गई है। पहिले के भिक्षु अधिक नम्र और कर्माश्रय को दूर करने में दक्षचित्त रहते, पर अब ऐसे भिक्षु अत्यल्प हैं।^२

१. जहा आसावणं नावं जाई अंओ दुक्कहिया ।
इच्छई परमाणं तु अन्तराय विसीयं ॥
एवं तु समणा एवे भिच्छाविट्ठी अणारिवा ।
सोयं कसिणभावन्ता आर्यतारो महाव्ययं ॥ सू. १. ११. ३०-३१.
२. अञ्जया लोपनायमिह तिद्वन्ते पुरिसुत्तमे ।
इरियं असि भिक्खून् अञ्जया दानि विस्सति । बेरगाथा ६२१
सन्नासवपरिक्खीणा महाभायी महाहिंसा ।
निम्बुता दानि ते थेरा परिता दानि तादिसा ॥ बेरगाथा ६२८

ही यह शंका भी व्यक्त की गई है कि यदि ऐसी ही शिथिलता बनी रही । शासन बिनष्ट हो जायगा । वे पाप बाधनाएँ उनके अन्दर संभ्रम राखसों ल रही हैं । वासनाओं के बल में होकर वे सांसारिक वस्तुओं की प्राप्ति तब दीव लम्पा रहे हैं । सद्धर्म को छोड़कर असद्धर्म को अष्ट मानते जा के लिए कुकुल्य का आचरण करते हैं । वे सभी विलस सीखते हैं और से अधिकाधिक प्राप्ति की आकांक्षा करते हैं । वे मिश्र औषध के विषय की तरह हैं, कामधाम में गृहस्थों की तरह हैं, विभूषण में शणिकाओं हैं और प्रताप में क्षत्रियों की तरह हैं । वे घूर्त हैं, बाष्पनिक हैं, ठग असंयमी हैं तथा आमिष का उपभोग करने वाले हैं ।^१ लोभ के बशीभूत बनसंग्रह करते, स्वार्थ के लिए धर्मोपदेश देते, संघ के भीतर संघर्ष करते तब से जीविका करते हुए लज्जित नहीं होते ।^२

संभ्रम—सूत्रकृतांग में जिनवासगणि व शीलांक ने बौद्ध धर्म को दी अपवा कर्मवादी दर्शन माना है । उनके इस दर्शन की कर्म विषयक को दुःस्तकन्ध वर्षक माना है । कर्ममन्त्रितायणट्टाणं संसारस्स । (२. १. २४) । श्रुणिकार ने दुःस्तकन्ध का अर्थ कर्मसमूह माना कार ने आसातोद परम्परा । दोनों व्याख्याओं में कोई अन्तर नहीं है ।

श्रुणिकार ने बताया कि परिजोपचित (मनोव्यापार) अविजोपचित (शरीर) ईर्ष्यापथ व स्वप्नान्तिक ये चतुर्विध कर्म उपचय को प्राप्त नहीं होते— 'कर्म नोपचीयते मिश्र समय ।' इसी प्रसंग में उन्होंने बताया कि प्राणी, न, चातकचित, चातकक्रिया और प्राण वियोग ये पाँच कारण हिंसा के ५ चतुर्विध कर्म में ये पाँच कारण नहीं होते । अतः हिंसा नहीं ।

वे बीवाल पर फेंकी गई घुलित स्पर्श के बाद ही बिखर जाती है इसी तरह श्व कर्म स्पर्श के बाद ही नष्ट हो जाते हैं । इसलिए उन कर्मों का उपचय ता । कर्म बन्ध के तीन कारण हैं कृत, कारित व अनुमोदन । इनमें भाव-के कारण कर्म का उपचय नहीं होता । इसके समर्थन में एक उदाहरण या है कि जैसे राग द्वेष रहित कोई गृहस्थ पिता किसी बड़ी विपत्ति के लगे उद्धाराय आहार के लिए अपने पुत्र को मारकर उसका भास भक्षण

. भेसज्जे सु यथा वेज्जा, किञ्चाकिञ्चे यथा गिही ।

गणिका व विभुसायं इत्सरे खत्तिस्स यथा ॥

नेकतिका वञ्चनिका कृतसक्की अपाट्टका ।

बहूहि परिक्रयेहि आमिस्सं परिमुञ्चये ॥ बही. ६३८.६

. बही, ६४०-६४२.

करता हुआ भी कर्मबन्ध को प्राप्त नहीं होता इसी प्रकार साधु भी मांस भक्षण करता हुआ भी कर्मबन्ध को प्राप्त नहीं होता—

पुत्तं पिया समारब्धं अहारेण्ण असं जवे ।

भुज्जमाणो य मेहावी कम्मणा नोवलिप्पई ॥^१

संयुक्त निकाय में इस प्रकार की एक कथा मिलती है जहाँ शरीर सामर्थ्य बढ़ाने के उद्देश्य से एक पिता अपने पुत्र का वध कर उसका मांस भक्षण कर लेता है फिर भी बौद्ध धर्म की दृष्टि से पिता वधक (हिंसक) नहीं। यह आपपातिक नियम है। नायाधम्मो कहाओ के सुंसुमा अध्ययन में भी लगभग ऐसा ही उल्लेख आता है। सूत्रकृतांग केवल मनः प्रद्वेषो अपि अनवश कर्मोपचयाभावे” इस मत का खण्डन किया गया है।^२ कहा गया है कि उसके चित्त का विकल्प व्यापार हिंसा का कारण है। परव्यापादित पिशितमक्षणे पर” हस्ताकुष्टाङ्गुरिदाहामावपस दोष’ यह मत भी ठीक नहीं क्योंकि परोक्ष अनुमति तो इसमें रहती ही है।

मानसिक संकल्प ही बौद्ध मत में हिंसा का कारण है। जैसे तिल अथवा सरसों की खली के पिण्ड को पुरुष मानकर कोई उसका नाश करे तो उसे हिंसा का दोष लगेगा इसके विपरीत पुरुष को खली समझकर अथवा कुमार को अलाबु समझकर उसका नाश करने वाला प्राणिबध का दोषी नहीं होता। इतना ही नहीं इस प्रकार की बुद्धि से पकाया गया पुरुष अथवा कुमार का मांस बुद्धों के भोजन के लिए विहित माना गया है। इस प्रकार पकाए हुए मांस द्वारा जो उपासक अपने सम्प्रदाय के दो हजार भिक्षुओं को भोजन कराते हैं वे महान् पुण्यस्कन्ध का उपार्जन करते हैं और उसके द्वारा आरोग्य नामक देवबोनि में जन्म लेते हैं। बौद्ध मतावलम्बियों की इस मान्यता को आद्रक कुमार खण्डित करते हुए कहते हैं कि खली को पुरुष समझना अथवा अलाबु को कुमार समझना कैसे सम्भव है ? ऐसा समझने वाले भ्रष्टानी हैं। वे औद्देशिक मांस का भक्षण करने वाले हैं, जिह्वा के स्वाद में आसक्त हैं।^३

सूत्रकृतांग के क्रियास्थान नामक द्वितीयाध्याय में विविध क्रियाम्यानों का परिचय दिया गया है। क्रियास्थान का तात्पर्य है—प्रवृत्ति का निमित्त। विविध प्रवृत्तियों के विविध काम होते हैं। इन्हीं कारणों को क्रियास्थान कहा गया है। ये क्रियास्थान दो प्रकार के हैं—धर्मक्रिया स्थान और अधर्मक्रिया स्थान। अधर्मक्रिया के १२ व धर्मक्रिया का एक भेद है। इस प्रकार कुल भेद क्रियास्थान के १३ हैं।

१. सूत्र. प. २. २. २८ ।

२. वही, १. २. २. २६ वृत्ति की देखिये ।

३. वही, २. ६. २. ४२ ।

त के अनुसार हिंसा ५ अवस्थाओं में संभावित है । अतएव अकस्मात्
तर्प दण्ड बगैरह को वहाँ हिंसा रूप नहीं गिना जा सकता ।

प्रकृतांग के इन बौद्धाचार सम्बन्धी उल्लेखों के देखने से स्पष्ट है कि उत्तर
बौद्ध सम्प्रदाय अत्यधिक विधिलि हो गये थे । अपने धर्म के परिपालन में
क्षण उनमें अधिक प्रचलित था । भले ही वह त्रिकोटिपरिबुद्ध रहा हो ।
आहित्य में भी बौद्धों को मांस भक्षण करते हुए देखा गया है । सीह सेनापति
उपासक हो जाने पर बुद्ध संघ के लिए मांस मिश्रित भोजन (सीहसुत्त)
जिसका तीव्र विरोध निगण्ठों ने किया इसका । मूल कारण यह है कि
ज्यों में मांस-भक्षण अथवा अहिंसा की परिभाषा ही भिन्न रही है ।

बुद्ध विनय की विधिलिआचार वृत्ति के इतिहास-दर्शन से यह स्पष्ट है कि
की विकास परम्परा महायान में एकाग्र नहीं आयी प्रत्युत उसके सूत्र
से ही जुटते रहे । भिक्षुपातिमोक्ख और भिक्षुणी पातिमोक्ख की
जिन घटनाओं के आधार पर हुई है उससे यह अनुमान लगाना सहज
है कि बौद्ध संघ में आचारहीनता प्रारम्भ हो चुकी थी । वहाँ प्रायः
य भिक्षु और सत्तरसवर्गीय भिक्षुओं तथा पुल्लनन्दा, सुन्दरीनन्दा और
य भिक्षुणियों के माध्यम से विनयशैथिल्य के प्रसंग एकत्रित किये गये
: येरगाथा के पारापरिय और फुत्त जैसे भिक्षुओं का भविष्य के बौद्ध
के आचारदर्शन के प्रति अनुमान—कथन हमें यह कहने को बाध्य
है कि तबतक संघ में पर्याप्त भ्रष्टाचार चल पड़ा था । अजयान आदि
में उसी आचार का बुद्धिभूत रूप उपलब्ध होता है ।

शिविरवाद के बाद सर्वास्तिवाद भी एक प्रभावक बौद्ध सम्प्रदाय हुआ है ।
तु उनका विनय ग्रन्थ माना जाता है (पृ. ३) । परन्तु पूरे ग्रन्थ के
से यह सही नहीं लगता । वह विनय नहीं बल्कि भगवान् बुद्ध की
रवादी जीवनगाथा है । इसका लेखक और काल भी एक नहीं माना
ता । इस महावस्तु (पृ. १) में बोधिसत्त्व की चार प्रकार की चर्यायें
यी हैं—प्रकृतिचर्या (कुशलमूलों का अवरोपण), प्रणिधानचर्या (कुशलमूल
न), अनुलोमचर्या (चक्रवर्तीभूत) और अनिवर्तनचर्या (तथागत होने
ज्ञा) । इसी प्रकार चार उपसम्प्रदायों का भी उल्लेख है—स्वामी
दा, एहिभिक्षुकाय उपसम्प्रदा, दशवर्गेन गणित उपसम्प्रदा, और पञ्चवर्गेन
उपसम्प्रदा ।

शिविरवाद की अपेक्षा मूलसर्वास्तिवाद में विनय-नियमों की संख्या अधिक है ।
पिटक (हिन्दी अनुवाद) की सूमिका में भी महा-राहुल सांक्रुत्यायनने स्वशिवि-
र मूलसर्वास्तिवाद में आगत विनय नियमों की तुलना से भी यह स्पष्ट है ।

१. भिक्षु नियम	स्थविरवाक्य	मूलसंन्यासिस्तिवाक्य
१. पाराजिक	४	४
२. संघादिसंघ	१३	१३
३. अनियत	२	२
४. निस्संगिय-पाचिस्तिव	३०	३०
५. पाचिस्तिव	६२	६०
६. पाटिक्खेसनिय	४	४
७. सेखिय	७५	११२
८. अधिकरण-समय	७	७
	<hr/> २२७	<hr/> २६२
२. भिक्षुणी नियम	स्थविरवाक्य	मूलसंन्यासिस्तिवाक्य
१. पाराजिक	८	८
२. संघादिसंघ	१७	२०
३. निस्संगिय-पाचिस्तिव	३०	३३
४. पाचिस्तिव	१६६	१८०
५. पाटिक्खेसनिय	८	८
६. सेखिय	७५	११२
७. अधिकरण-समय	७	७
	<hr/> ३११	<hr/> ३७१

ऊक्त तुल्यता से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि भिक्षुणी विनय में भिक्षुविनय की अपेक्षा नियमों की संख्या अधिक है। स्थविरवाद भिक्षुणी विनय में पाराजिक चार, संघादिसंघ चार, पाचिस्तिव चौहत्तर, और फ़ट्ठिक्खेसनीय चार, नियम अधिक हैं। अनियत नियम भिक्षुणी विनय में हैं ही नहीं। निस्संगिय-पाचिस्तिव, सेखिय और अधिकरणसमय दोनों में समान हैं। मूलसंन्यासिस्तिवादी विनय में नियमों की यह संख्या और अधिक हो गई है। क्य़ाता है, भिक्षुणियों के स्वतन्त्र होने के बावज़ूद उन पर प्रतिक्रिया अपेक्षाकृत अधिक थे। निष्पत्ति रूप से यदि विचार किया जाय तो भगवान् बुद्ध भी नारी वर्ग के प्रति अधिक उदार नहीं हो सके। पार्श्ववाच और महावीर भी नहीं हुए। इसका कारण समझ बही रहा हो कि नारी की जन्मजात कमजोरियों से ये महापुरुष अपरिचित नहीं थे।

बौद्ध विनय के अधिकांश नियम जैन विनय से प्रभावित ज्ञान प्रकट हैं। वर्षावास आदि के नियम स्पष्ट रूप से जैन नियमों को देखकर बनाये गये हैं। निसीधसूत्र और पातिमोक्ख की भाषा, शैली और विषय की समानता इस सन्दर्भ में उल्लेखनीय नहीं है। आवश्यकतया यह है कि जैन और बौद्ध विनय का तुलनात्मक अध्ययन किया जाय चाहिए। अमम संस्कृति के निवेदन के समर्थ होने ऐसा प्रयत्न किया है।

१. उपासक विनय

बौद्ध भिक्षु और भिक्षुणी विनय के साथ बौद्ध उपासक विनय के सन्दर्भ में भी विचार करना आवश्यक है। अनेक भारतीय एवं विदेशी विद्वानों का मत है कि बौद्धधर्म में उपासक का कोई स्थान नहीं। तथागत की वर्णोपदेशना तो मात्र सन्यस्तों के लिए ही रही। परन्तु बौद्ध साहित्य के देखने से यह विचारणा पूर्णतया भ्रान्तिकारी सिद्ध हो जाती है। गृहस्थ का कर्तव्य क्या है और उसके जीवन की उन्नति किन उपायों से हो सकती है, इन प्रश्नों का उत्तर भगवान् बुद्ध ने अपने व्यावहारिक दृष्टिकोण से बड़ी सरल शैली में प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया है।

उपासक का महत्त्व—कोई भी धर्म केवल भिक्षु-भिक्षुणियों पर जीवित नहीं रह सकता। उसके जीवन के लिए उपासक का दायित्व कहीं अधिक गुरुतर है। संघ, विहार आदि की व्यवस्था का सम्पूर्ण भार उपासक अथवा आचक पर ही अवलम्बित रहता है। बुद्ध ने अनाथपिण्डक से कहा कि आर्य आचक को यशो-लाभ व स्वर्ग की प्राप्ति होती है क्योंकि वह भिक्षुसंघ का चीवरदान, पिण्डदान (भोजनदान), शयनासन तथा औषधिदान से परिपालन करता है—

गिहिसामीच्चिपटिपखं पटिपक्कन्ति पण्डिता ।
 सम्मगते लीलवन्ते चीवरेण उपाद्धिता ॥
 पिण्डपातसयनेन मिलानप्पक्कथेन च ।
 तेस दिवा च रक्षो च सदा पुञ्जं पक्कदति ॥
 सग्गं च कम्मदिद्वानं कम्मं कत्तवान् भह्कं ॥^१

भिक्षु की आचारिक व वैचारिक शिक्षिता को दूर करने का भी दायित्व उपासक के कंधों पर है। वर्षाकाल में भिक्षुओं द्वारा तृणस्कन्ध के कुचले जाने पर प्राणातिपात होता था। उनके इस दुष्कृत्य की आलोचना कर उपासकों ने उन्हें हिंसा से बचाया। और भी अनेक ऐसे उदाहरण हैं, जहाँ उपासकों ने भिक्षु व संघ को सन्मार्ग दिखाया^२। इसीलिए शायद यह विधान किया गया है कि भिक्षु गृहस्थों के प्रति क्रोधित न हो और यदि क्रोधित हो जाये तो वह प्रतिसारणीय कर्म करे तथा गृहस्थ से क्षमायाचना करे^३।

-
१. गिहिसामीच्चिसुत, अंगुत्तर निकाय ।
 २. वर्णोपनायिका स्कन्धक, विजयवित्ठक ।
 ३. सुत्तजम्ब, विनयवित्ठक ।

कुछ शिखरों में बौद्धगोठी^१ और सीहगोठी^२ (सिंहगोष्ठी) के आते हैं । ऐसी गोष्ठियों के अध्यक्ष व सदस्यों के नाम भी प्राप्त होते हैं^३ । बोटिभ लेखों में (द्वितीय-ग्रन्थ कृती ई० पू०) बोधगोठी^४ तथा विदिव में बरुलमिसानगोठी^५ का भी उल्लेख मिलता है । डॉ० ब्रूलर के अनु गोष्ठियाँ बिहारों आदि की व्यवस्था किया करती थीं^६ । डॉ० अजयमित्र का मत है कि इन बौद्ध गोष्ठियों में एक भिक्षु भी सदस्य के रूप में र जो विहारादि धार्मिक संस्थानों की व्यवस्था में सहयोग देता था^७ । यह भी है इसलिए कि एक भिक्षु अपने धर्माधितनों की जितनी अच्छी व्यवस्था सकता है, उतनी अच्छी व्यवस्था और कोई दूसरा नहीं कर सकता । अ उद्धरणों^८ से यह स्पष्ट है कि संघ के लिए उपासक की उपयोगिता कम न

तथागत के अधिकांश उपदेश भिक्षुओं को सम्बोधित कर दिये गये हैं भी चूँकि सभी जन घर-परिवार नहीं छोड़ सकते थे, इसलिए उन्हें धर्मदेशना गृहस्थों के लिए भी दी है । बौद्ध गृहस्थों की यह धर्मदेश गृहस्थों के लिए निर्धारित जैसी सुव्यवस्थित आचार-विचार देशना नहीं है भिक्षु के निमित्त दिया गया उपदेश तो गृहस्थों के लिए भी कार्यकारी । परन्तु यहाँ हम उन्हीं कुछ विचारों को रखेंगे जो विशेष रूप से एक व्यक्ति के उत्थान से सम्बद्ध रहे हैं । इस दृष्टि से सिंगालोवाद आदि सुप्त महत्त्वपूर्ण हैं । सुत्तनिपात में भी गृहस्थ धर्म का वर्णन मिलता है ।

बौद्ध उपासक के कर्तव्य—बौद्ध उपासक का प्रमुख कर्तव्य य वह निम्नलिखित चार प्रकार के पाप कर्मों से विमुक्त रहे^९—

१. एपिग्राफिया इन्डिका, भाग २, पृ. २२६ ।
२. वगणि निगमपुतानं राजपाभुखो ष इषपुतो कुबिरको राजा सिं पाभुखो [।] तेषं अन्नं नज्जसं फालिगषमुगो च पषाणषमुगो च पृ. २२८ ।
३. गोठि हिरण्यवधवा बुडालको कालहो जिसको.....उपोसधपुत् कारहपुतो, वही पृ. ३२८ ।
४. वही, पृ. ६६-१०० । ५. वही, पृ. १०२ ।
६. डॉ० अजयमित्र शास्त्री, Early Buddhism, पृ. १२६ ।
७. वही, १२७ । ८. वही, पृ. १२६-१२७ ।
९. पाजातिपातो अबिन्नादानं सुसावाधो च बुक्कसि । परदारममनञ्जेव चप्पसंसन्ति पण्डिता ॥ सिंगालोवादसुत्त, टी. ८.

१. षण्णातिपात (हिंसा करना) ।
२. अदिन्नादान (चोरी करना) ।
३. कामेसु मिच्छाचार (स्त्री सम्बन्धी दुराचार करना) ।
४. मुसाबाद (असत्य बोलना) ।

जैनधर्म में श्रावक के लिए पञ्चाणुव्रत पालने का विधान किया गया है । इस विधान में उक्त चार पापकर्मों के साथ परिग्रह से भी विरत रहना सम्मिलित है । तीर्थंकर पार्श्वनाथ ने 'कामेसु मिच्छाचार' के स्थान पर 'परिग्रह' की गणना की थी जिसमें मिथ्याचार भी गणित था । इसे चातुर्वर्ग कहा गया है । बौद्ध साहित्य में इसके पर्याप्त उल्लेख मिलते हैं । बुद्ध ने अशुद्ध तपस्या की बताते हुए बुद्ध तपस्या का व्याख्यान किया और वास्तविक तपस्या में श्रद्धा भावनाओं का परिपालन प्रशंसनीय माना । इन चारों भावनाओं को 'चातुर्वर्ग संवर' कहा गया है । इसके अनुसार तपस्वी प्राणातिपात, अदिन्नादान, मृषावाद तथा कुक्षील (कामगुणों में मिथ्याचार) से कृत, कारित व अनुबोद्धन पूर्वक दूर रहता है ।

उक्त चारों पापकर्म हिंसा में अन्तर्भूत हो जाते हैं अतः स्वरूप से हिंसा का त्याग करना उपासक का मुख्य कर्तव्य है । सुत्तनिपात में प्राणिमात्र के प्रति प्रेम करने का उपदेश दिया गया है । वहाँ कहा गया है कि शान्त पद (निर्वाण) की प्राप्ति के इच्छुक मनुष्य को चाहिए कि वह योग्य तथा अत्यन्त सरल बने । उसकी बात मृदु, सुन्दर और बिनाभ्रता से जापूर हो । वह सन्तोषी हो, अल्पकृत्य व अल्पवृत्तिवान् हो, इन्द्रियसंयमी व अप्रमत्त हो । सबैव निर्दोष रहने का प्रयत्न करे । उसकी यह प्रयत्नमय भावना रहे कि सभी प्राणी सुखी हों, सभी का कल्याण हो और सभी सुखपूर्वक रहें, (सुखिनो वा लेखिनो होन्तु सुखं सता भवन्तु सुखिनता) जंगम या स्थावर, दीर्घ या महान्, मध्यम वा सूक्ष्म, अणु वा स्थूल, दृष्ट या अदृष्ट, दूरस्थ वा निकटस्थ, उत्पन्न वा उत्पत्त्यमान् किन्तु भी प्रपञ्ची हैं, सभी सुखपूर्वक रहें^२ । एक दूसरे की प्रबुद्धता न करे, अपमान न करे, वैमनस्य के कारण परस्पर में दुःख देने की भावना न करे । शान्ता

१. उदम्बरिकसीहनाद सुत्त, दीर्घनिकाय ।

विशेष देखिये, मेरा प्रबन्ध—Jainism in Buddhist Literature.

२. ये केचि पाणमृतत्वि ससा वा चावरा वा अनवसेसा ।

दीघा वा ये महन्ता वा मज्झिमा एस्सकाणुककुला ॥

दिट्ठा वा केव जसिण्ण ये च दूरे वसन्ति अविदूरे ।

सूता वा संखसेसी वा जग्गे सता अवन्ति सुखिसता ॥ अत्तसुत्त, ४-५

जिस प्रकार स्वयं की चिन्ता न कर अपने इकलौते पुत्र का संरक्षण करती उसी प्रकार का असीम प्रेम व्यक्ति प्राणिमात्र के प्रति करे^१। शत्रुता को खंड कर अखिल संसार के प्रति असीम प्रेम बढ़ाये। सड़े रहते, चलते, बैठते, संव जावृत रहते समय इसी प्रकार की स्मृति सजग रखनी चाहिए। य महाविहार है। ऐसा प्रेमभावी व्यक्ति विधुद शीलवान् हो पुनर्जन्म से मुक्त जाता है^२।

कितना विधुद व सात्विक प्रेम बनाये रखने के लिए निर्देशन दिया है ! संयुक्तनिकाय में "प्रमत्तयोगात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा" से मिलते जुट बिचार उपलब्ध होते हैं। वहाँ कहा गया है कि जो शरीर, मन व वचन हिंसा नहीं करता व पर को नहीं सताता वही अहिंसक है^३। अहिंसक की परिभाषा बड़ी व्यापक व मानवता से भरपूर है। चतुःशतक (१२.२३) कहा है—“धर्मो समासतोऽहिंसा वर्णयन्ति तथागता ।”

भगवान् बुद्ध ने यज्ञ व बलिर्कर्म का घोर विरोध किया था। उनके अनुसार अश्वमेध, पुरुषमेध, वाजपेय्य आदि महारम्भी यज्ञ महाफलदायी नहीं होते ऐसे यज्ञों में गायों, बकरी-भेड़ों आदि पशुओं की घनघोर हिंसा होती है। प्रकार के यज्ञों में सम्यग्मार्गगामी महर्षिजन्म नहीं जाते। यज्ञ ऐसे हों जि किसी भी प्रकार की हिंसा न हो। दानपुण्य करना सबसे बड़ा यज्ञ है। व प्रशंसनीय है। बुद्ध ने ऐसे ही यज्ञ को करणीय माना है^४। संयुक्तनिकाय यम्भसुत्त में भी इसी प्रकार के बिचार अभिव्यक्त किये गये हैं।

हिंसा, क्रोध, असत्यभाषण, मिथ्याचार तथा सुरा, मेरय, मद्य आदि नशी चीजों से बिरत रहना—ये उपासकों के पञ्चशील माने गये हैं। इन्हीं पञ्चशीलापद भी कहा गया है। इन पंचशीलापदों की पृष्ठभूमि में दस उद्देश्य निहित हैं—१. संघ की मलाई, २. संघ की सुविधा, ३. दुष्ट व्यक्तियों निग्रह, ४. शीलवान् भिक्षुओं का सुखपूर्वक विहार, ५. आश्रमों का संयम ५. श्रद्धावानों में अधिक श्रद्धा की जाग्रति, ७. अश्रद्धावानों में अधिक श्र सम्पत्तता, ८. भावी जन्मों के आश्रमों का प्रतिपात, ९. सद्धर्म की स्थिति १ १०. विनय पर अनुग्रह। इन दस उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए प्रातिमोक्ष के नियम बनाये गये हैं^५।

१. भक्ता यथा नियं पुत्रं आयुसा एकपुत्रमनुरक्ते ।

एवं पि सम्बभूतेसु मानसं भावये अपरिचायं ॥ वही, ७

२. मेतसेस, सुत्तनिपात, १-१० ।

३. अहिंसक सुत्त ।

५. दसमनिपात, उपालसुत्त, अंगुत्तरनिकाय । ४. चतुक्कनिपात, अंगुत्तरनिकाय

पंचविक्षापदों के माध्यम से पंच शैश्यावल की प्राप्ति होती है—अज्ञावल, लज्जावल, पापभीस्तावल, धीर्गवल और प्रज्ञावल । इन पाँचों बलों से कुशल कर्मों में रुढ़ अस्था हो जाती है । काम भोगों के प्रति लालसा समाप्त हो जाती है । चार आर्यसत्य, भावना, चार स्मृति प्रस्थान भावना, चार सम्यग्रधान भावना, चार अद्विपाद भावना, पंचेन्द्रिय भावना, सप्तबोध्यंग भावना, आर्य अष्टाङ्गिकमार्ग भावना, अष्ट विमोक्ष भावना, अष्ट अभिभू आयसन भावना, दस कृत्स्नायसन भावना एवं चार ध्यान भावना का अभ्यास उपासक करने लगता है । इस अभ्यास से उपासक का चित्त अत्यन्त निर्मल और श्रेष्ठ हो जाता है^१ । श्रावक इन भावनाओं को भाकर चार प्रत्यक्ष सुत्तानुभव स्वल्प नैतसिक ध्यानों को प्राप्त करता है तथा बुद्ध, बुद्धचर्म, बुद्धसंघ में निश्चल श्रद्धा कर अनेक शीलों से युक्त हो जाता है ।

भगवान् बुद्ध का प्रथम उपासक वाराणसी का यह गृहपति था जिसे उन्होंने दान, शील, स्वर्गकथा, काम वासनाओं का दुष्परिणाम, निष्कामना का माहात्म्य तथा चार आर्य सत्य का उपदेश दिया था । वत्सगोत्र परिव्राजक को दस कुशल और दस अकुशल धर्मों का व्याख्यान दिया । प्राणातिपात, अदत्तादान, मिथ्याचार मृषावाद, पिशुनवचन, परुषवचन, संप्रलाप अभिध्या (लोभ), व्यापाद व मिथ्यादृष्टि—ये अकुशल धर्म हैं और इनके विपरीत धर्म कुशल धर्म कहे गये हैं । उपासकों को अकुशल धर्मों का परित्यागकर कुशल धर्मों को धारण करना चाहिए । इसी प्रसंग में यहाँ यह भी कहा गया है कि बुद्ध के मित्र, मित्रुणियाँ, ब्रह्मचारी उपासक, सुब्रह्मचारिणी उपासिकायें, कामभोगी उपासक, कामभोगिनी उपासिकायें आदि सभी आराधक हैं । इसलिए बौद्धधर्म अपने आप में परिपूर्ण है^२ ।

कौसलवासियों के बीच एक बार बुद्ध ने उपदेश देते हुए कहा था कि अधर्माचरण से दुर्गति प्राप्त होती है और धर्माचरण से सद्गति मिलती है । इस धर्माचरण व अधर्माचरण के मुख्य तीन भेद हैं—कायिक, वाचिक और मानसिक । प्राणातिपात, अदत्तादान व मिथ्याचार ये तीन भेद कायिक अधर्माचरण के हैं । मिथ्यावाद, पैशून्य, परुषवाचन, एवं प्रलाप ये चार वाचिक अधर्माचरण हैं । अभिध्या (लोभ), व्यापन्नचित्त, मिथ्यादर्शन ये तीन मानसिक अधर्माचरण हैं । इस अधर्माचरण के कारण प्राणी नरकगामी होते हैं । इनसे

१. महासकुलदायिसुत्त, मज्झिमनिकाय ।

२. महावच्छगोत्तसुत्त, मज्झिमनिकाय ।

विद्यत होकर जीवन बाधन करने से स्वर्ग प्राप्ति होती है। बुद्ध के मुख से इस प्रकार उपदेश सुनने के बाद सभी गृहस्थ उनके उपासक बन गये^१।

बुद्ध ने प्रज्ञा की बुद्धि के चार कारण दिये हैं—सत्युत्थों की सेवा, सद्वर्ण का व्यवहार, तथा योग्य विचार और धर्मानुसार आचरण। ये चार बातें सर्वसाधारण के लिए भी अत्यन्त उपकारी हैं। साथ ही यह भी आवश्यक है कि कोई अदृष्ट को दृष्ट न कहे, अधृत को श्रुत न कहे। अनाघ्रात, अनास्वादित व अस्पृष्ट को आघ्रात, आस्वादित तथा स्पृष्ट न कहे व अज्ञात को ज्ञात न कहे^२। उसका चित्त किसी से वैर करने वाला न हो, अक्रोधी हो, असंक्लिष्ट हो और शुद्ध हो। इससे आर्य आचर को सद्गति, सुख-साधन, पाप कर्मों से विदूरता तथा हर दृष्टि से विसुद्धि प्राप्त होती है। कालाम यही उपदेश सुनकर बुद्ध का उपासक बन गया था^३। बुद्ध ने जीवन की अवतति के कारणों में साधारणतः तीन प्रकार के मद माने हैं—यौवनमद, आरोग्यमद और जीवनमद। तीनों मद दुर्गति, पतन और नरक के कारण हैं^४।

भगवान् बुद्ध ने सदैव संयम पर बल दिया है। मागान्दिय परिव्राजक को उन्होंने स्वयं मुक्त भोगों का आख्यान करते हुए काम, लुब्धा आदि से दूर रहने का उपदेश दिया। यह प्राणी विषय सुखों में निमग्न रहकर उनमें सुख है ऐसी विपरीत धारणा रखता है। परन्तु यह वस्तुतः संसार-भ्रमण का कारण है। कामगुणों का सुख वास्तविक सुख नहीं। वह तो मात्र सुखाभास है। इस मार्मिक और तथ्ययुक्त उपदेश को ध्वनकर मागान्दिय गद्गद हो गया और तत्काल बुद्ध का शिष्य बन गया^५।

भगवान् बुद्ध व्यावहारिक दृष्टिकोण से अधिक चिन्तन करते थे। यही कारण था कि जनता को उनकी बात रुचिकर हुआ करती थी। कोसलवासियों को अपर्णक (द्विविधारित) धर्म के सन्दर्भ में बताते हुए उन्होंने मुख्य रूप से अन्य तीर्थङ्करो के दो मतों का उल्लेख किया। प्रथम वह जिसमें सत्य भाषण आदि पुण्य क्रियाओं में पुण्यबन्ध नहीं माना गया और द्वितीय वह जिसके अनुसार दान, यज्ञ आदि की मान्यता सही है। प्रथम मत में सत्कर्मों के स्थान पर असत्कर्मों का बाहुल्य है और द्वितीय मत उसके प्रतिकूल है। द्वितीय मत

१. सारेल्यक सुत्त, मज्झिमनिकाय।
२. आपत्तिभयवग्ग, अनुत्तकनिपात, अंगुत्तरनिकाय।
३. तिकनिपात, अंगुत्तरनिकाय।
४. तिकनिपात (अंगुत्तरनिकाय)।
५. मागान्दिय सुत्त, मज्झिमनिकाय।

। बोधक बुद्ध स्वयं हैं। उन्होंने परलोक की अपेक्षा इहलोक को सुधारने पर अधिक जोर दिया है। तदर्थं भट्टाङ्गिक मार्ग का उपदेश वर्तमान जीवन की अधिकाधिक सख्त और कुशल कर्मयुक्त बनाने के निमित्त एक सफल व्यास है। ऐहिक जीवन में सुधार हो जाने से पारिलौकिक जीवन स्वतः सुधार जाता है^१।

अंगुत्तर निकाय में चार चक्र बताये गये हैं, जिनसे देव व मनुष्यों का जीवनल्प समय में ही भोग्य पदार्थों से आपूर हो जाता है। ये चार चक्र हैं— अनुकूल देशवास, सत्पुरुष आश्रय, वित्त की स्थिरता तथा पूर्वजन्मकृत पुण्य। इसी संग में बुद्ध ने लोकसंग्रह की भावनाओं का भी उल्लेख किया है और यह निर्देशन दिया है कि उपासक व भिक्षु को दान, प्रियवचन, उपकार तथा समानता का व्यवहार करना चाहिए। ये चारों लोकसंग्रहमयी भावना पुत्र, माता-पिता आदि परिजनों के साथ मधुर सम्बन्ध बनाये रखने में कारणभूत रहती हैं।

दानं च पेय्यवज्जञ्ज अत्यचरिमाय च वा इव ।

समानता च धम्मेषु तस्य तस्य यथा रह ॥

एते लो सङ्गहा लोकै रयस्सानीव यायते ।^२

महानाम शाक्य ने भगवान् से पूछा कि उपासक का प्रधान कर्तव्य क्या ? भगवान् ने उत्तर दिया कि बुद्ध, धर्म तथा संघ की धारण ग्रहण करना उपासक का प्राथमिक कर्तव्य है। उसके उपरान्त उसे प्राजातिपातादि से बिरत होना चाहिए। उसका यह भी दायित्व है कि वह स्वयं प्रज्ञा, यद्धा, शील, माधि, त्याग आदि भावनाओं को स्वयं धारण करे तथा दूसरे को भी धारण दायें। आत्महित तथा परहित दोनों में उसे रहना चाहिए^३। उपासक व भिक्षु सर्वोत्तम दर्शन, श्रवण, लाभ, शिक्षा, परिचर्या और अनुभूति का अभ्यास करे। बुद्ध, धर्म, संघ, शील, त्याग तथा देवता की अनुस्मृति करे। अनित्य ज्ञा का, अनित्य के प्रति दुःख संज्ञा का, दुःख के प्रति अनात्म संज्ञा का, हाण संज्ञा का, वैराग्य संज्ञा का तथा निरोध संज्ञा का अभ्यास करे। इस अभ्यास से राग, द्वेष, मोह, क्रोध, मान, मात्सर्य आदि दोष परिक्षीण हो जाते^४। जीवन की सफलता के लिए मेधावी व्यक्ति को बुद्धानुशासन का ध्यान व धर्मदर्शी बनना चाहिए।

१. अपण्णक सुत्त, मज्झिमनिकाय ।

२. चतुत्थ निपात, अंगुत्तर निकाय ।

३. गृहपतिवग्ग, अंगुत्तरनिकाय ।

४. रागपेध्याल, वही ।

यस्य सदा तथावते अचला मुष्पतिहिता ।
 शीलञ्च यस्य कर्षणं अरियकन्तं पसंसितं ।
 सचे पसादो वस्सत्थि उबुमुत्तञ्च दस्सन ।
 अदसिहो ति त आहु अमोच तस्स जीवितं ॥
 तस्मा सद्धञ्च शीलञ्च पसादं चम्मदस्सन ।
 अनुयुञ्जेथ मेधावि सर बुद्धानसासन ॥^१

भगवान् बुद्ध बिबिध प्रकार से जनसमुदाय को सद्धर्म की ओर आकर्षित करने का प्रयत्न करते थे । अनाथपिण्डिक से उसके पूछने पर बुद्ध ने कहा कि संसार में चार वस्तुएँ दुर्लभ हैं—१. धर्मानुसार योग्य वस्तुओं की प्राप्ति २. यक्ष प्राप्ति, ३. दीर्घायु तथा ४. सद्गति । इन चारों श्रेय वस्तुओं को प्राप्त करने के लिए श्रद्धा, शील, त्याग और प्रज्ञा सम्पत्ति से युक्त होना चाहिए । प्रज्ञा सम्पत्ति से करणीय-अकरणीय का भेद स्पष्ट हो जाता है । वह विषयलोभ धीनमिद्ध (आलस्य) व चित्त के उपक्लेशों से दूर रहता है । स्वयं अर्जि सम्पत्ति से परिवारादि का मध्यव्यवस्थापन करता, आत्मरक्षा करता, पञ्चबलिक करता, क्षमाशील होता और परसेवा करता^२ । भिक्षु और उपासक के साधन भी प्रायः उक्त सम्पत्तियों से मिलते-जुलते हैं । सात धन ये हैं—श्रद्धा, शील, लज्जा, पापभीक्षा, श्रुति, त्याग तथा प्रज्ञा^३ । दुःशीलता, ईर्ष्या, मात्सर्य ये तीनों दुर्गुण नरक तुल्य हैं^४ ।

तृष्णा जन्म मरण को बढ़ाने वाली है । उसके होने से वस्तुओं की खोज, प्राप्ति की जाती है । प्राप्ति होने से तृष्णा का निश्चय होता है । निश्चय होने से आसक्ति, आसक्ति से ममत्व, ममत्व से मात्सर्य, मात्सर्य से सुरक्षा, सुरक्षित वस्तु के लिए खींचतान, दण्डादण्डी, शस्त्रप्रयोग, कलह, विवाद, पैशून्य तथा असत्य भावण जैसे दोष पैदा हो जाते हैं^५ ।

अवनति के कारण—भगवान् ने व्यक्ति की अवनति के कारणों पर^६ अत्यन्त व्यावहारिक बुद्धि से विचार किया है । उन्होंने कहा है कि कार्यबहुलत वचन-बहुलता, निद्रा-बहुलता, मण्डली-बाहुल्य (अत्यधिक सामाजिक होना, दुर्बलनीयता व कुसंगति ये छः कारण हैं जिनसे व्यक्ति की उन्नति नहीं हो पाती (छक्क निपात, अंगुत्तर निकाय) । इसी प्रकार भिक्षुओं का दर्शन छोड़ना, सद्धर्म में प्रमाद करना, पंचशीलों का अभ्यास न करना, अश्रद्धावान् होना, भिक्षुओं व

१. अतुक्कनिपात, वही । ३. सत्तकनिपात, धनबग्ग, वही ।

२. अतुक्कनिपात, वही । ४. तिकनिपात, वही ।

५. नवमनिपात, तण्हामूलकसुत्त, वही ।

निन्दा करना, छिद्रान्वेषी होना एवं बीछोतर साधुओं को दान देना ये सात अवनति के कारण हैं (सप्तक निपात, अंगुस्तर निकाय) । दरिद्रता, ऋण, मूढ़, दोषारोपण आदि भी जीवन के लिए अत्यन्त दुःखदायी होते हैं (एकक निपात, अंगुस्तर निकाय) । मिथुओं को हानि पहुँचाना, उनका अहित करने का प्रयास करना, निवास स्थान से हटाना, अशिष्ट शब्द कहना, परस्पर में वैमनस्य पैदा करना, धर्म की निन्दा करना तथा संघ की निन्दा करना ये आठ दुर्गुण जिस उपासक में होते हैं, उसकी अवनति अवश्यम्भावी है,, (अट्ठकनिपात, अंगुस्तरनिकाय) ।

आवस्ती में भगवान् ने व्यक्ति की अवनति के और भी कारण प्रदर्शित किए हैं जिनमें प्रमुख हैं—१. धर्मद्वेष, २. असत्युक्त प्रियता, ३. निद्रा, अधिक सम्पर्क, अनुद्योग, क्रोध, ४. बुद्ध माता-पिता की अनुश्रुता, ५. मिथ्या भाषण, ६. मात्र स्वादिष्ट भोजन, ७. जाति, धन तथा गोत्र का गर्व व बन्धुओं का अपमान ८. मिथ्याचार व मत्तपान, ९. पर-स्त्री संसर्ग, १०. अनमेल विवाह, ११. लालची भृत्य तथा १२. अल्पसाधन सम्पन्न पर महालालची पुरुष द्वारा राज्य की इच्छा । ये पराभव के कारण ऐसे हैं, जिन्हें कोई भी अस्वीकार नहीं कर सकता^१ ।

धर्म व कर्तव्य में सुप्रतिष्ठित रहने के लिए व्यक्ति बड़ों का आदर करे, ईर्ष्यालु न हो, सम्मान के साथ धर्मकथा सुने, घृष्टता को दूर कर विनम्र भाव से गुरुजनों के पास पहुँचे और अर्थ, धर्म, संयम तथा ब्रह्मचर्य का स्मरण कर उनका आचरण करे, धर्मोपदेश को सुस्थिर हो श्रवण व मनन करे, अट्टहास, बिलाप, कपट, लोछुपता, अमिमान, मोह आदि दुर्गुणों से दूर रह कर स्थिरचित्त हो विचरण करे, ज्ञान और श्रुति की वृद्धि करे^२ ।

इन व्यक्तियों के अतिरिक्त बुद्ध ने प्रतिदिन के जीवन में उपस्थित होने वाली बातों पर भी हमारा ध्यान आकर्षित किया है । उदाहरणार्थ, समागत अतिथि का प्रसन्न मन से उठकर स्वागत करना, अभिवादन करना, बैठने के लिए आसन देना, किसी दखी हुई वस्तु को नहीं छिपाना, बहुत रहने पर थोड़ी खड़ी देना, प्रणीत (उत्तम कोटि का) पदार्थ रहने पर भी रुका (चटिखा) न देना, जो भी दे आवश्यक देना । जिस गृहस्थ कुल में ये सात बातें न हों वहाँ कभी नहीं जाना चाहिए^३ ।

१. बसल सुत्त, सुत्तनिपात ।
२. किसील सुत्त, सुत्तनिपात ।
३. सप्तक, अंगुस्तर निकाय ।

उपासक दो प्रकार के बताये गये हैं—बाण्डाल उपासक और मल्लि उपासक । बाण्डाल, मल्लि अथवा निहृष्ट उपासक वह है जो अभद्रावान् हो, दुष्शील हो, भले-बुरे शक्तियों में विश्वास करने वाला हो, भले-बुरे शक्तियों की ओर देखता रहता हो तथा दक्षिणा के पानों को बौद्धेतर दर्शनों में खोजता हो । जिस उपासक में ये पाँच बातें नहीं रहतीं, वह उपासकरत्न कहलाता है । उपासकरत्न के लिए पाँच प्रकार के व्यापार वर्जित हैं—अस्त्र-शस्त्रों का व्यापार, माँस का व्यापार, मद्य का व्यापार तथा बिबि का व्यापार । ऐसा उपासक संयतेन्द्रिय होता है तथा चैतसिक ध्यानों को प्राप्त करता है^१ । उपोसथ प्रकारों में से उसे भगवान् द्वारा निदिष्ट आर्य उपोसथ का पालन करना चाहिए जिससे उसका मलीन चित्त निर्मल हो सके ।^२ इसके पाणातिपात धेरमण आदि आठ अंग होते हैं ।^३

चार प्रकार के सहवास—मधुरा व बरेंजा के किनारे चलते समय भगवान् से कुछ गृहपतियों-गृहपत्नियों की भेंट हुई । भगवान् ने उन्हें चार प्रकार के सहवास बताए—

१. दोनों पति-पत्नी दुष्शील होते हैं, कृपण होते हैं व कृपण ब्राह्मणों को मज्ज-मुग्धा कहने वाले होते हैं । इसे लाश-लाश के साथ रहने वाला दम्पति वर्ण कहा है ।

२. पति दुष्शील होता है और पत्नी सदाचारिणी । इसे पत्नी का पतिरूपी लाश के साथ रहना कहा है ।

३. पति शीलवान् होता है और पत्नी दुराचारिणी । इसे स्वयं लाश रूप होकर देवता पति के साथ रहना कहा है । और

४. दोनों पति-पत्नी अद्रावान्, उदार व संयत होते हैं । धर्मानुसार आचरण करने वाले व प्रियभाषी होते हैं ।

इनमें दुष्शील व्यक्ति पंच पापों का कर्ता, मिथ्यादृष्टि तथा मात्सर्य आदि दोनों से संयुक्त रहता है और सदाचारी इन दोषों से विमुक्त रहता है । उक्त चार प्रकार के सहवासों में स्पष्टतः अन्तिम सहवास सर्वोत्तम है । परस्पर सुखी व समृद्ध होने का उपाय यही है कि दम्पति समान अद्रावान् हो, शीलवान् हो, स्यामी हो व प्रज्ञावान् हो ।^३

१. पंचकनिपात, वही ।

२. अंगुत्तर, तिकनिपात ।

३. वही, अतुक्कनिपात (हिन्दी अनुवाद) ।

उसो व होन्ति दुस्वीक्षा कदरिवा परिभासका ।
 वे होन्ति आनिपतयो इवासांवासमागता ॥
 बाभिको होति दुस्वीक्षो कदरिबो परिभासको ।
 भरिवा सोलवती होति वदम्भु वीरमम्भुरा ॥
 सापि देवी संवसति क्षुवेन पतिना सह ॥^१ इत्यादि

सात प्रकार की भार्याएँ—अनाथ पिण्डक से भगवान् ने पूछा—हे त्रि ! तुम्हारे घर में इतना अधिक शोरगुल क्यों हो रहा है मानों मछुवे लियों के लिए संघर्ष कर रहे हों ? गृहपति ने कहा—मन्ते ! वह सुजाता बधू बनी घर की है । न वह सास का आदर करती है और न स्वसुर का, बामी का आदर करती है और न भगवान् का । तब भगवान् ने सुजाता को बोध दिया और उसे भार्याओं के सात प्रकार बताये—

१. प्रथम प्रकार की भार्या दूषित चित्तवाली होती है, अहित चाहने वाली है, पति की उपेक्षा कर अन्यो के प्रति अनुरक्त रहती है, धन द्वारा क्रीत के लिए उत्सुक रहती है । पुरुष की इस प्रकार की भार्या बधक जैसी भार्या होती है । (बधा व भरिया)

२. दूसरे प्रकार की भार्या वह है जो शिल्प, वाणिज्य व कृषि से प्राप्त मी के धन में से कुछ नहीं छोड़ती । पुरुष की इसी प्रकार की भार्या रेणी जैसी भार्या कहलाती है । (चोरीया भरिया)

३. निकम्मी रहने वाली, आलसी, अधिक खाने-पीने वाली, कठोर स्वभाव की, प्रचण्ड अपशब्द बोलने वाली तथा पति के उत्साह को दबाने वाली भार्या शकिन जैसी भार्या है । (अप्पा व भरिया)

४. जो सदैव हित चाहने वाली होती है, जो पति की इस प्रकार देखभाल ती है जैसे माता पुत्र की, जो पति के कमाये हुए धन का संरक्षण करती है । ताता व भरिया)

५. जो छोटी या बड़ी बहिन के समान अपने स्वामी के प्रति गौरव का भाव ती है, लज्जशील होती है, पति की आज्ञा में रहने वाली होती है । पुरुष की प्रकार की भार्या बह्व जैसी भार्या (भगिनी व भरिया) कहलाती है ।

६. जैसे चिरकाक के अन्तर सखा की देखकर कोई सखी प्रसन्न होती है, १ प्रकार जो कुलीन, शीलकन्ध वतिवता नारी अपने पति को देखकर प्रसुद्धि ती है । पुरुष की इस प्रकार की भार्या सखी जैसी भार्या (सखी व भरिया) लभती है ।

७. जो भारने-पीटने का डर दिखाये जाने पर भी क्रोधित न होने शान्त रहने वाली, निर्द्वेष चित्त से पति की हर बात को सहन करती। क्रोध नहीं आता, जो स्वामी के बग में रहने वाली है—पुरुष की इस प्रभार्या दासी जैसी भार्या कहलाती है (दासी न भरिया)।

इनमें प्रथम तीन प्रकार की भार्यायें भाषा में दुष्टील व कठोर स्व होती हैं। वे पति का आदर नहीं करतीं। ऐसी भार्यायें नरकगामिनी हैं। शेष प्रकार की भार्यायें शीलवती होती हैं व दीर्घकाल तक संयत जीवन करने के कारण स्वर्गगामिनी होती हैं।^१

उग्राह ने भगवान् से यह निवेदन किया कि मेरी ये लड़कियाँ पति जाएंगी। भगवान् इन्हें ऐसा उपदेश दें जो दीर्घकाल तक इनके हित का कारण हो। भगवान् ने कहा—कुमारियों! माता-पिता तुम्हें जित भी पति को सौंपे, उसके सोकर उठने से पूर्व उठो, उसके सोने के बाद आज्ञाकारिणी रहो, अनुकूल व्यवहार करो तथा प्रियवादिनी बनो। गौरव भाजन जनों—माता-पिता, श्रमणों ब्राह्मणों—का सत्कार करो। स्व जो भी शिल्पकार्य हो, चाहे ऊन का हो या कपास का हो, उसमें पूरा प्रयत्न करो, अग्रमादी होकर उसकी व्यवस्था करने में यथोचित सहयोग स्वामी के भृत्यगणों के कार्य की पूर्ण जानकारी रखो। रोगियों की सेवा-सुश्रूषा करो। स्वामी के धन-धान्य आदि का यथाशक्य संरक्षण ऐसी नारी धर्मस्थिता, सत्यवादिनी, शीलवती कहलाती है।

गोन भरति सम्बदा निचचं आतापि उत्सुको ।
सम्बकामहरं पोसं भचारं नातिमम्बति ॥
न तापि सोत्थि भचार हृच्छाचारेन रोसवे ।
भत्तु च गरुनो सम्बे परिपूजेति पथिबता ॥
उट्ठाहिका अल्लुषा संगहीत परिचचना ।
भत्तुमनापा चरति सम्भतं अनुरक्षति ॥
या एवं वत्तती नारी भत्तुक्कुन्दवसानुगा ।
मनापा नाम ते देवा मत्थ ता उप्यज्जति ।^२

नकुल के पिता का अन्तिम समय आ जाने पर नकुल की माता उससे हो जाने को कहती है। इस सन्दर्भ में गृहपत्नियों के विशेष रूप से पति कवलित हो जाने पर क्या कर्तव्य होना चाहिए, इसकी अच्छी साँकी जि

१. गृहपत्नियाँ कपास कातने में कुशल हों व मेड़ के बालों की बेड़ियाँ बनाने में दक्ष हों, ताकि पति के न रहने पर वे बच्चों का पालन-पोषण कर सकें ।
२. द्वितीय विवाह न करे ।
३. बुद्ध तथा संघ का दर्शन करे ।
४. बीलों का परिपालन करे ।
५. धान्तचित्त हो ।
६. धर्मविनय में प्रवेश करे ।

जिस प्रकार भगवान् ने यहाँ पत्नियों के लिए कर्त्तव्य बोध दिया उसी प्रकार सन्तान के लिए भी माता-पिता के प्रति क्या उत्तरदायित्व है, इसका अनेक बार स्पष्टीकरण किया है । भगवान् ने कहा है कि वह कुल सङ्ग्रहकूल है जिसमें माता-पिता का आदर-सम्मान होता है क्योंकि उन्होंने सन्तान पर बड़ा उपकार किया है । सन्तान के लिए माता-पिता ही ब्रह्मा हैं, माता-पिता ही पूर्वाचार्य हैं और माता-पिता ही पूज्य हैं । इसलिए बुद्धि सम्पन्न सन्तान को चाहिए कि उन्हें नमस्कार करे, उनका सत्कार करे । अन्न, पान, वस्त्र, शयनासन, मालिश, स्नान पादप्रक्षालन आदि क्रियाओं से उनकी सेवा करे । जो पण्डित परिचर्या से माता-पिता को सन्तुष्ट करता है, उसकी यहाँ भी प्रशंसा होती है और मृत्यु होने पर वह स्वर्ग में भी आनन्दित रहता है ।

ब्रह्मा सि माता-पितरो पुम्वाचर्या सि बुद्धरे ।
 अहुयोप्पा च पुत्तानं पचाय चानुक्कम्पका ॥
 सस्मा हि ते नमस्सेय्य सककरोय्याथ पण्डितो ।
 अग्नेन अथ पानेन वत्येन सयनेन च ॥
 उच्छादेन न्हापनेन पादानं बोधनेन च ।
 नार्थं न परिचरिवाय मासा पितृसु पण्डिता ॥
 इधेव न पसंसन्ति पेच्च जग्गे पयोदति ॥^१

दो व्यक्तियों का प्रत्युपकार करना सहज नहीं—माता का और पिता का । भगवान् ने कहा है कि सी बर्ष तक एक-एक कन्धे पर माता को ढोए तथा एक-एक कन्धे पर पिता को ढोए और उनकी उबटन, मर्दन, स्नान आदि से सेवा करे, और वे भी उसके कन्धे पर ही मल-मूत्र करें तो भी उसके माता-पिता का व कोई उपकार होता है और न कोई प्रत्युपकार । इसके अतिरिक्त जो कोई

ब्रह्मदेवान् माता-पिता को ब्रह्मा में प्रतिष्ठित करता है, दुष्टाचारी माता-पिता को रुद्राचारी बनाता है, कृपण माता-पिता को त्यागमार्ग में प्रतिष्ठित करता है, दुष्प्रज्ञ माता-पिता को प्रज्ञावान् बनाता है, यही वयार्थ में उसका उपकार व प्रत्युपकार है। अर्थात् माता-पिता को सम्यक्मार्ग पर आरुढ़ करना पुत्र या सन्तान का मुख्य कर्तव्य है। तथा उनके प्रति अनुचित व्यवहार करने वाला मूर्ख, अव्यक्त, असत्यरूप वा भ्रवगुणी, सद्योष, निन्दनीय और अपुण्य का हेतु होता है।^१

ऐश्वर्य प्राप्ति का मुख्य उद्देश्य—ऐश्वर्य प्राप्ति संसार को बढ़ाने वाली है। और वह ऐहिक सुख प्रदान करने का एक साधन है। भगवान् ने अनाथपिण्डिक को उस ऐश्वर्य-प्राप्ति के मुख्य उद्देश्य बताए—अपने व अपने परिवार को सुखी बनाना, मित्रों को सुखी बनाना, आत्मरक्षा करना, पंचबलिकर्म (ज्ञानबलि, अतिथिबलि, पूर्वप्रेतबलि, राजबलि तथा देवता बलि) करना व सत्पात्र में दान देना। वह ऐश्वर्य सम्पत्ति अपने ही पुत्रवार्थ से धार्मिक निधि पूर्वक अर्जित की जानी चाहिए।

मुक्ता भोगा भता भवा वितिष्ठा आपदासु मे ।

उद्धग्ना इक्षिणा दिना अथो पंचवलीकता ॥

उपट्टिता लीलवन्तो लम्बजता ब्रह्मचारवो ।

यदत्थ भोगं इच्छेप्य पयिडता बरमावधं ॥ इत्यादि^२

व्यापारी के सफल होने के उपाय—भगवान् ने व्यापारी को भी व्यापार में सफलता प्राप्ति के साधन बताए हैं। उनके अनुसार व्यापारी में तीन बातें होनी आवश्यक हैं—अजुमत्ता, विधुरता और आश्रययुक्तता। अजुमत्ता से तात्पर्य है कि व्यापारी को इस बात का पूर्ण ज्ञान होना चाहिए कि वस्तु किस भाव आयी है और उसे किस भाव बेचने से लाभ होगा। विधुरता का अर्थ है कि व्यापारी वस्तु के खरीदने-बेचने में अत्यन्त दक्ष हो। तथा आश्रययुक्तता का यह आशय है कि व्यापारी अपने लेन-देन अधिक स्पष्ट रखे। वह दूसरे को ऐसा विश्वास पैदा कर सके कि वह सव्याज पैसा बापिस करने में समर्थ है।^३

सम्पत्ति के विनाश के कारण—गृहस्थ की सम्पत्ति के विनाश के कुछ कारण भगवान् ने इस प्रकार दिये हैं :—

२. वही, विकनिपात ।

१. वही, पंचकनिपात, मुण्डराजवर्ग ।

२. वही, तिकनिपात ।

ले पदाथों का सेवन—नशीले पदाथों के सेवन से अनेक दुष्परिणाम
छ सम्पत्ति की हानि, आ. कलह-वृद्धि, इ. रोग-वृद्धि,
१, उ. लज्जा निवारक तथा, ऊ. प्रज्ञानाशक ।

स्ते की सैर—विकाल में गृहपति को चौरस्ते की सैर नहीं करनी
उके छह दुष्परिणाम हो सकते हैं—१. स्वयं अरक्षित होना ।
आदि परिवार जनों का अरक्षित होना, ३. धन सम्पत्ति का संरक्षण
भुरी बातों की संकाएँ होना, ५. मिथ्यारोपण की सम्भावना
हृदायी अन्य कारणों का उपस्थित हो जाना ।

व्यामिश्रण (मृत्यु, तमाशा)—मृत्यु, तमाशा आदि देखने में छह
१ मृत्यु है ? कहाँ गीत है ? कहाँ बाद्य है ? कहाँ आस्थान है ?
र है ? कहाँ कुम्भघूण है ? इसकी चिन्ता दर्शक को बनी रहती है ।
—धूतकीड़ा को प्रत्येक धर्म में बर्जित माना गया है । भगवान्
छह दोष दिये हैं—१. जय होने पर बैर की उत्पत्ति होती है, २.
पर हारे धन का शोक होता है, ३. तत्काल सम्पत्ति की हानि,
अविश्वस्तता, ५. मित्रों व अमान्यों द्वारा तिरस्कार, ६. कम्पा
षाएँ ।

की मित्रता—बुष्ट प्रकृति वाले मित्र के साथ मित्रता रखने में छह
धूर्त, शोण्ड, पियककड़, कुतञ्ज, धंभक और गुण्डे (साहसिक, झूठी)
इसके मित्र होते हैं । (सिंगालोबादसुत, दीधनिकाय)

अस्व—आलसी व्यक्ति में निम्नलिखित दोष उत्पन्न हो जाते हैं—
१. बहुत ठण्डा है, सोचकर वह काम नहीं करता, २. बहुत गर्म है,
१ नहीं करता, ३. बहुत शाम हो गई, सोचकर काम नहीं करता,
ह है, ५. बहुत भूखा है, ६. बहुत भोजन किया है, इत्यादि प्रकार
णीय कार्यों को उपेक्षित कर देता है प्रमादी व्यक्ति । इससे अनुत्पन्न
न नहीं होती और उत्पन्न सम्पदा नष्ट हो जाती है ।

गौर अमित्र—भगवान् ने शृगाल गृहपति को बताया कि निम्नलिखित
के व्यक्ति यदि मित्र हों तो उनकी मित्रता शत्रुता के रूप में समझना
परधनहारक, २. केवल बात बनाने वाला, ३. सदा प्रिय वचनवादी
॥), ४. हानिकारक कृत्यों में सहायता करने वाला । परधनहारक
सम्पत्ति द्वारा बहुत अधिक सम्पत्ति पाना चाहता है, भव (विपत्ति)
र्व करता है तथा स्वार्थ के लिए परसेवा करता है । बावजूक व्यक्ति
वेष्य में सम्भावित वस्तु की प्रशंसा करता है और उसकी यह प्रशंसा
हती है । इसके अतिरिक्त उसके कारण वर्तमान कार्यों में विपत्तियों

के आने की भी सम्भावना बनी रहती है। चाटुकारिता से व्यक्ति बुरे कार्यों में भी अनुमति प्रदान करता है, अच्छे कार्यों में अनुमति देता है, सामने प्रशंसा के पुल बाँधता है और पीछे निन्दा करता है। जो मन्त्रान्न, असमय भ्रमण, समज्यामिचरण व चतुर्कीड़ा करते हैं, वे सम्पत्ति के विनाश का कारण उपस्थित करते हैं।

निम्नलिखित चार प्रकार के मित्रों को सच्चा मित्र समझना चाहिए—
उपकारी, समान सुख-दुःखभागी, अर्थ प्राप्ति में सहायक व अनुकम्पक। जो व्यक्ति प्रमत्त (भूल करने वाले) की रक्षा करता है, उसकी सम्पत्ति की रक्षा करता है, भयभीत का रक्षक होता है और समय आने पर दुगुना लाभ उत्पन्न करवाता है। समान सुख-दुःखी वह है जो गोप्य बात बतलाये। गोप्य बात को छिपाकर रखे, आपत्काल में उसे न छोड़े तथा यथावसर प्राण निष्कावर करने के लिए भी तैयार रहे। जो पाप का निवारण करे व पुण्य मार्ग में ले जाये तथा अमृत व अमृत को स्वर्ग का मार्ग दिखाये, वह हितवादी है। अनुकम्पक मित्र वह है जो मित्र की घन-सम्पत्ति होने पर प्रसन्न नहीं होता, मित्र की निन्दा करने वाले को सहता नहीं तथा मित्र की प्रशंसा करने पर प्रशंसा करता है।

अंगुत्तरनिकाय में कहा है जो प्रिय हो, अनुत्तल हो, गौरव-भाजन हो, पूज्य हो, वक्ता हो, वचनक्षम हो, गम्भीर बात करने वाला हो तथा अनुचित मार्ग से दूर करने वाला हो, उसकी संगति करनी चाहिए।

पियो गव भावनीयो वक्ता च वचनक्षयो ।
गम्भीर च कथ क्त्वा नो चट्ठाने नियोजको ॥
वग्धि एतानि ठानाति, सविज्जन्तीध पुग्गले ।
लो मच्चो मित्ताकामेन, भवित्तब्बो तथाविधो ॥^१

सेवा करना—उपासक का कर्तव्य है कि वह माता-पिता, आचार्य, पत्नी, मित्र, सेवक तथा साधु की सेवा करे। माता-पिता ने हमारा भरण-पोषण किया, काम किया, कुल परम्परा बनाये रखी, दायज (विरासत) दी, आदर बान दिया, यह सोचकर उपासक उक्त सभी कार्य माता-पिता के प्रति करे क्योंकि माता-पिता पुत्र को पाप से निवारित करते हैं, पुण्य पथ पर आरुढ़ करते हैं, शिल्प शिक्षण देते हैं, योग्य विवाह सम्बन्ध करते हैं, दायज निष्पादन करते हैं।

आचार्य की सेवा के सन्दर्भ में उत्थान (तत्परता) उपस्थान (उपस्थिति), सुभूषा, परिचर्या व सत्कारपूर्वक शिल्प प्रशिक्षण अधिक महत्वपूर्ण हैं। आचार्य

शिष्य को विनीत बनाता, सुन्दर शिक्षा देता, सभी प्रकार शिष्य शिक्षादा, मित्र का सुप्रतिपादन करता व दिशा की सुरक्षा करता ।

पत्नी की सेवा उसके सम्मान से, अपमान न करने से, मिथ्याचार न करने से, ऐश्वर्य प्रदान करने से तथा अलंकार प्रदान करने से करनी चाहिए । क्योंकि भार्या द्वारा कर्मन्ति भले प्रकार के होते हैं, परिजन वश में रहते हैं, वह स्वयं अनाचारिणी नहीं होती, अजित सम्पत्ति आदि की रक्षा करती है तथा सभी कामों में निरालस और द्रक्ष होती है ।

मित्रों की सेवा दान, प्रिय बचन, अर्थबर्बा, समानता तथा विश्वास प्रदान करने से होनी चाहिए । क्योंकि वे प्रसाद कर देने पर रक्षा कर देते हैं, अप के समय शरण देने वाले होते हैं, प्रमत्त की सम्पत्ति की रक्षा करते हैं, आपत्काल में नहीं छोड़ते तथा दूसरे लोग भी ऐसे मित्र का सम्मान करते हैं ।

सेवक की सेवा करके उसके बल के अनुसार कार्य देने से, भोजन-वैशन प्रदान करने से, भोगि-सुखशा से, उत्तम संरक्षक पदार्थ देने से, और समय पर अवकाश (वीसल) देने से करनी चाहिए । सेवक स्वामी से पूर्व विस्तार से उठ जाने वाले होते हैं, प्रदत्त वस्तु को ही ग्रहण करने वाले होते हैं, सुव्यवस्थित कार्य करने वाले होते हैं तथा कीर्तिविस्तारक होते हैं ।

साधु-ब्राह्मण की सेवा मैत्री भावयुक्त कार्याक, बाष्पिक व मानसिक कर्म से, उनके लिए द्वार खुला रखने से, खाद्य वस्तु प्रदान करने से होनी चाहिए । ये श्रमण-ब्राह्मण गृहस्थों को पाप कार्यों से दूर रखते हैं, कल्याण-पथ दिखाते हैं, कल्याण प्रदान करते हैं, विद्यादान देते हैं तथा स्वर्ग का पथ-दर्शन कराते हैं ।

पुण्य का मूल—उपासक के लिए पुण्य का मूल स्रोत यह है कि वह सर्वप्रथम बुद्धधर्म और संघ की शरण जाय तथा पाँच प्रकार का दान करे क्योंकि आबक के दान पर ही मिधु-संघ आधारित है—अतिथि को दान देना, पथिक को दान देना, रोगी व दरिद्र को दान देना तथा नई उपज व नये फल शीलवानों को भेंट करना ।^१ दान देने से बहुजनप्रिय, सत्संगति, वंशवृद्धि, गृहस्थधर्म का परिपालन तथा सुगति प्राप्त होती है । (बही) । दाता दायक के लिए आयु, वर्ग, सुख, बल और प्रतिभा का दान करता है—

आयुदो बलदो धीरो बचनदो पटिभाजो ।

सुखस्य दाता मेधावी सुखे सो अभिगच्छति ॥

आयु दत्त्वा बलं बचनं सुखं च पटिभाजकं ।

दीघायु बलवा होति बल्य बन्धुप पञ्चसि ॥^१

मांगलिक बातें—बीड़ साहित्य के हर पृष्ठ में मांगलिक बातें भरी हुई हैं। परन्तु मैं यहाँ सुत्तनिपात का महामङ्गलसुत्त ही उद्धृत कर रहा हूँ जिसमें भगवान् बुद्ध ने 'उत्तम मंगल क्या है ?' इस प्रश्न का उत्तर दिया है।

सूखों की संगति न करना, पण्डितों की संगति करना और पूज्यों की पूजा करना, यह उत्तम मंगल है। अनुकूल स्थानों में निवास करना, पूर्व जन्म का संचित पुण्य होना, स्वयं को सन्मार्ग पर लगाना, बहुधृत होना, शिल्प सीखना, शिष्ट होना, सुशिक्षित होना, मिष्टभाषी होना, माता-पिता की सेवा करना, स्त्री-पुरुष का पालन करना, निराकुल होकर कार्य करना, दान देना, धर्माभरण करना, बन्धु-बान्धवों का आदर-सत्कार करना, निर्दोष कार्य करना, मन, वचन व काय से पापकृत्यों को त्यागना, मद्यपान न करना, धार्मिक कार्यों में तत्पर रहना, विनम्र रहना, सन्तुष्ट रहना, कृतज्ञ होना, यथावसर धर्मश्रवण करना, अमाधील होना, आज्ञाकारी होना, भ्रमणों का वर्जन करना, धार्मिक चर्चा करना, तप, ब्रह्मचर्य का पालन करना, आर्यसत्त्वों का दर्शन और निर्वाण का साक्षात्कार ये उत्तम मंगल हैं। प्रत्येक जीवन के उत्थान की दृष्टि से ये मांगलिक बातें यथार्थ में अत्यन्त कल्याणकारी हैं।

असेवना च बाह्यासं परियडतान च सेवना ।

पूजा च पूजनीयान तं मंगलमुत्तमं ॥

पटिकपदेसवासो च, पुण्ये च कतपुञ्जता ।

अन्तलम्मा पणिचि च एतं मङ्गलमुत्तमं ॥

बाहुवच्च च सिप्य च, विनयो च सुसिक्खितो ।

सुभाषिता च वा वाचा एत मंगलमुत्तमं ॥ इत्यादि

उपासक इन सब बातों का पालन कर श्रोतापत्ति, सकदागामि, अनागामि और अर्हत् अवस्था प्राप्त कर लेता है। भगवान् के उपदेशों का मनन-चिन्तन कर उस पर दृढ़ आस्थावान् होना श्रोतापत्ति का प्रमुख साधन है। इससे प्राणातिपातादि पंच पापों से निवृत्ति हो जाती है तथा नरकगमन, तिर्यञ्चयोनि प्रेतयोनि में जन्मग्रहण करना क्षीण हो जाता है।^१ श्रोतापत्ति अवस्था का परिणाम यह होता है कि वह सङ्गम में स्थिर हो जाता है, पतनोन्मुख नहीं होता, भ्रष्टादित जीवन होने से दुःख को प्राप्त नहीं होता, तथा प्रतीत्यसमुत्पाद धर्म का ज्ञान हो जाता है।^२

१. दशमसुत्त, अंगुत्तरनिकाय ।

२. वही, छल्लनिपात, अगिसंसवग्ग ।

लोक, राग और मोह रूप दोषों के दूर हो जाने पर सकलभागि अवस्था प्राप्त हो जाती है। इससे जीव को एक बार जन्म-ग्रहण करने के बाद निर्वाण प्राप्ति हो जाती है। जनागामि अवस्था में यह जन्म-ग्रहण भी दूर हो जाता है। अथवा, निर्लज्जता, वाप कार्यों में निर्भयता, आलस्य, मूढस्मृति तथा दुष्प्रज्ञता को छोड़ना जनागामि अवस्था प्राप्त करने के लिए अपेक्षित है।

उक्त तीन श्रेणियों को पार करने पर व्यक्ति भ्रमण बनता है और बाद में अर्हत्व अवस्था उसे प्राप्त हो जाती है। तबसे उसे मुक्ती, आलस्य, क्लेशान्, कौटुक्य, अबल्य तथा प्रमाद को छोड़ना पड़ता है। साथ ही मान, हीनमान, (ओमान), अतिमान, अधिमान, स्वम्भता तथा अतिनिपात (स्वयं को पुच्छ समझना) से दूर रहना भी अत्यावश्यक है।

इन उद्धरणों से यह स्पष्ट है कि बौद्धधर्म में उपासक की हैमन्दिनी उसके साधारण जीवन के उत्थान से अधिक सम्बद्ध है। बौद्धधर्म के अनुसार धर्म जो कि सांस्कृतिक है इसीलिए भगवान् ने व्यक्ति के ऐहिक जीवन को सुधारने की ओर ध्यान अधिक दिया है। उपासिकाओं के लिए भी इन्हीं धर्मों और कर्तव्यों की व्यवस्था की गई है।

परिवर्त | ७

बौद्ध योग-साधना की उत्पत्ति और विकास स्थविरेवादी मथवा हीनयानी साधना

१—(क) योग का स्वरूप

विनय और योग-साधना का सम्बन्ध अन्योन्याश्रित रूप से जुड़ा हुआ है। भारतीय सांस्कृतिक साधना में योग का विशेष महत्त्व है। वैसे योग शब्द का प्रयोग अनेक अर्थों में मिलता है पर प्रस्तुत सन्दर्भ में योग वह साधना है जो मोक्ष की प्राप्ति का कारण हो। जैन, बौद्ध एवं वैदिक सम्प्रदाय में इस प्रकार की योग-साधना प्रचलित रही है। ऋग्वेदकाल में योग को सम्भवतः मोक्षप्राप्तक नहीं माना गया। उत्तरकाल में जो योग-प्रक्रिया मिलती है वह मूलतः श्रमण संस्कृति की मूल शाखा जैन साधना से अधिक प्रभावित दिखाई देती है। अतएव योग को पूर्ववैदिक और आर्येतरजन्य माना जाना चाहिए। मोहिजोदो और हड़प्पा के उत्खननों में प्राप्त योगियों और साधकों का अंकन और चित्रण योग परम्परा के अस्तित्व को ईसा पूर्व के लगभग तीन हजार वर्ष पूर्व सिद्ध कर देते हैं। ऋग्वेद (१०. १३६; २-३) का “भुनियो वातरक्षनाः पिशंगा वसते मला” और भागवतपुराण (५, ३, २०) का “वातरक्षनानां श्रमणानां श्रेणीनाम्” उल्लेख इसी का सूचक है।

बौद्ध धर्म में योग शब्द का प्रयोग चित्त चेतसिक क्रियाओं को केन्द्रित करने के अर्थ में हुआ है। मूलतः पालि त्रिपिटक में इस शब्द का उपयोग इस अर्थ में नहीं हुआ। अरियपरियेसेन सुत्त (म. २६) में आलारकालाम और उहकरामपुत्त की योग साधना का वर्णन अवश्य हुआ है पर बुद्ध ने उसे अनुपयोगी मानकर छोड़ दिया। इसके अतिरिक्त जैन सूत्रक के माध्यम से जैनयोग साधना का भी उल्लेख हुआ है, जहाँ कामभावना और चित्तभावना को विबाध का विषय बनाया गया है। बौद्ध ध्यान का उद्देश्य सम्मासमाधि की प्राप्ति करना है। यह सम्मासमाधि अष्टाङ्गिक मार्गों की उपलब्धि से होती है जो धम्मचक्रपवत्तन के नाम से भी प्रचलित है। इसे “मज्झिम पटिपदा भी कहा गया है। सील, समाधि और पञ्चा में इसके आठों अंग विभक्त हैं। “तिथिवा सिक्खा” भी

इसे कहा गया है। समाधि और विपश्चना के आधार पर विकसित होनेवाला बौद्धयोग जीवनधर्म के समान मानसिक और पारिभाषिक बुद्धि पर आधारित है।

बौद्ध योग के सन्दर्भ में अनेक पारिभाषिक शब्द पाणि वाङ्मय में प्रयुक्त हुए हैं। उनमें कुछ प्रमुख ये हैं^१—

१. समाधि—सम् + भा + घा एकत्रित करने के अर्थ में। धम्मविद्या और विसाखा के बीच हुए संवाद में इसका स्पष्ट रूप मिलता है। धम्मविद्या ने यहाँ “चित्तस्य एकगता” समाधि का स्वरूप दिया है।^२ धम्मसंगणि (१०) में इसका स्वरूप इस प्रकार मिलता है—ये चित्तस्स ठित्ति, स्थित्ति, अवट्ठित्ति, अविसाहारो, अविकल्पो, अविसाहट्ठमनसता, समधो, समाधिनिद्वयं, समाधिबलं सम्मा समाधि। अट्टसालिनी (११८) में बुद्धशेष ने इसकी व्याख्या में चित्तस्स एकगभावो लिखा है।
२. चित्तोपगता—‘समाधिस्स एतन्नाम’ भी इसका समानार्थक है। विमुद्धिमग्ग में उन्होंने ‘कुशल’ शब्द देकर और अधिक स्पष्टता ला दी है—“कुशल चित्तोपगता समाधि”। अट्टसालिनी में इसे ‘सम्मासमाधि’ लिखा है। इससे स्पष्ट है कि बौद्धासना में मन की पवित्रता को प्रमुख स्थान दिया गया है। यह समाधिभावना सम्मावायाम और सम्मासति पूर्वक मिलती है। समाधि विपश्चना का पूर्व रूप है। यह विपश्चना चित्त की एकाग्रता का क्रमिक अन्तिम विकास है।
३. चेतोसमाधि—(दी-१, १३) इसमें पुण्येनिवासानुसृति आ जाती है। अतः यह सम्मासमाधि के बाद की स्थिति है। चेतो विमुक्ति जबवा फलसमाधि समाधि की अन्तिम स्थिति है। महाल्लुत्त (दी. २-२६५) में इसे अर्हत के चित्त से सम्बद्ध किया गया है। चेतो समध (दी-३, २७३, म. १, ४६४), चित्तभावना, चित्तविमुद्धि और अधिचित्त संज्ञाओं का प्रयोग भी इस सन्दर्भ में हुआ है। विपश्चना (विविध प्रकार से देखना) पञ्चा, आण-दस्सन के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। अनिक्ख, दुक्ख और अनत्ता को दूर करने पर इसकी प्राप्ति होती है।
४. ज्ञान—इस शब्द का प्रयोग ध्यान अर्थ में आया है। बाद में यह पञ्चनीकधम्मै भायेतीति ज्ञानं (ध्यान की प्रतिकूल अवस्थाओं को भस्म करने) के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। यह ज्ञान दो प्रकार का है—आरम्भण-उप-निज्झान और लक्खण उप-निज्झान। आरम्भण में चार रूप और चार अरूप की स्थितियाँ आती हैं। इन्हें समापत्ति और उपचार भी कहा गया है। लक्खण तीन प्रकार का है—विपश्सणा, मग्ग और फल।

१. भावना—माने के अर्थ में आया है—कुसुमं चित्तं भावेति, ज्ञानं भावेति, समाधिं भावेति । बुद्धबोध ने भावेति शब्द को बुद्धात्मा से निष्पादितकर उसका अर्थ उत्पादन और वर्धन किया है । मज्झिमनिकाय के महासकुल्लयायीसुत्त में भी इसी अर्थ में इसका प्रयोग हुआ है । संयुता की अट्ठकथा में पुनप्युत्तं जनेति के अर्थ में 'भावेति' का प्रयोग मिलता है । वस्तुतः भावना का अर्थ सद्भाव अथवा सद्गुणों से आया है जो समाधि के लिए आवश्यक है ।

६. योग—त्रिपिटक में योग शब्द का प्रयोग जोड़ने के अर्थ में आया है—पटिसल्लानयोग । बाद में योग का प्रयोग ध्यान के सन्दर्भ में प्रयत्न करने के अर्थ में किया गया है । योगा वे जायति बूरि, अयोगा बूरि संख्ययो (धम्मपद, २८२) में योग से ज्ञानप्राप्ति बतायी है । इसकी अट्ठकथा में इसका सम्बन्ध ३८ प्रकार के कर्मस्थानों से किया गया है (धम्म. अट्ठ. ३४२१) । योगी और योगाचार शब्दों का प्रयोग अट्ठकथा में ध्यान करने वाले के अर्थ में आया है ।

७. पघान—मज्झिमनिकाय में विशिष्ट आध्यात्मिक प्रयत्न के अर्थ में इसका प्रयोग मिलता है । बुद्धवंस में इसका प्रयोग ध्यान के अर्थ में हुआ है । इसके अतिरिक्त कम्मट्ठाण, आरम्मण, निमित्त, अभिञ्जा, समापत्ति, विमोक्ख, अभिभायतन आदि शब्दों का भी प्रयोग हुआ है ।

जैन संस्कृति में भी योग, भावना, समाधि, चित्तेकगता, ध्यान, भावना आदि जैसे शब्दों का प्रयोग ध्यान के प्रसंग में आता है । उमास्वामी ने मन, बचन और काय की प्रवृत्ति को योग कहा है । यह योग शुभ रूप और अशुभ रूप होता है । प्रवचनसार में अशुभोपयोग, शुभोपयोग और शुद्धोपयोग ये तीन भेद किये गये हैं । बुक्ति प्राप्त करने के लिए अमण भिक्षु को शुद्धोपयोगी होना आवश्यक है ।^१

ध्यान और समाधि—ज्ञान का अर्थ ध्यान करना और बाधाएँ दूर करना (भावेति) है । सामञ्जस्यसुत्त में वितक्क, विचार, पीत्ति, सुख और एकगता ये ५ अंगियाँ ध्यान की हैं । सांसारिक व्यासोह के कारण मन एकाग्र केन्द्रित नहीं किया जा सकता । अतः सर्वप्रथम आवश्यक है कि योगी पञ्चमीवरणों को दूर करे । वितक्क (सम्मासंकप्प, विमंग, २५७) सम्यक् संकल्प के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । विचार अनुवेकनता (बारम्बार परीक्षण अथवा चिन्तन) के अर्थ में आया है । इससे साधक संदेहविमुक्त हो जाता है और प्रीति (वस्तु

१. विस्तार से देखिये, लेखक का निबन्ध—जैन योग साधना, जैन मिलन १९७१ ।

के प्रति कथि) प्राप्त हो जाती है। बिभुद्धिमय्य में इसके पाँच भेद किये गये हैं—सुद्धकापीति, ज्ञानिकापीति, अवैकल्लिकापीति, उब्बेगापीति एवं करणापीति। सुख को “सुखिनो चित्तं समाधिपयति” (दी. १-७५) कहा गया है। इस प्रकार नीवरणों को दूर कर एकगता प्राप्त होती है।

पञ्चनीवरणों और वितक्क आदि को दूर करने पर प्रथम ध्यान की प्राप्ति होती है। इस स्थिति में साधक क्मावचर (ब्रह्मलोक) में उत्पन्न होता है। निकायों में प्रथम ध्यान में एकगता की प्राप्ति नहीं बतायी, परन्तु विजय (पृ. २५७) में स्पष्टतः पाँचों अंगों का होना बताया है। सारिपुत्त और महाकोट्टि (मज्झिम. २६४) के बीच हुए संवाद में भी यही झलक मिलती है।

प्रथम ध्यान की प्राप्ति के बाद ध्यान के विषय (कसिण) पर चिन्तन का अभ्यास ज्ञायी (ध्यानी) करता है। इसे वसिता कहते हैं। यह पाँच प्रकार का है—आवजना (प्रतिबिम्ब), समापजना (प्रवेश), अधिद्वान (प्रस्थापना), बुद्धान (उत्थान) और पञ्चवेक्खना (अनुवीक्षण)। चित्त की एकाग्रता की प्राप्ति के लिए वितक्क और विचार जब बाधक लगते हैं तब द्वितीय ध्यान की प्राप्ति होती है। ‘एकोदिभाव’ से वितक्क, विचार दोनों नष्ट हो जाते हैं और एकगता स्थायी हो जाती है। इससे भी आगे बढ़ने पर तृतीय ध्यान प्राप्त होने पर ज्ञायी सुखविहारी हो जाता है। चतुर्थ ध्यान पाने पर चेतोविमुक्ति प्राप्त होती है और इससे ध्याता तटस्थ हो जाता है तथा दुःख और असन्नता का नाश समाप्त हो जाता है। संयुत्तनिकाय (४-२१७) के अनुसार ज्ञायी प्रथम ध्यान में बचन से दूर होता, द्वितीय ध्यान में वितक्क-विचार से दूर होता (बचीसंसार) तृतीय ध्यान में सांसारिक मोह से दूर होता और चतुर्थ ध्यान में अस्सासपस्सास से दूर होता। इसे कायसंसार कहा गया है। इसके बाद ज्ञायी अत्तनि चरम्मं सम्पत्समानो विहरति (अ. ५.२०६) हो जाता है। इस चतुर्थ ध्यान को अट्ठकथाओं में ‘पादक’ कहा गया है। इस स्थिति में आसनों से विमुक्ति होती है।

अभिधम्म में वितक्क और विचार को पृथक् कर देने पर पाँच ध्यान हो जाते हैं। बुद्ध ने यहाँ तीन प्रकार की समाधि बताया है—(१) वितक्क विचारयुक्त समाधि, (२) वितक्क रहित और विचारयुक्त समाधि, और (३) वितक्क विचार रहित समाधि। इनमें प्रथम और तृतीय समाधि का समाहार चार ध्यानों में हो जाता है, द्वितीय का नहीं। यह अरूपध्यान है, जहाँ विचार तो रहता है, पर वितक्क नहीं। अभिधम्म में ध्यान का विकास हुआ। वहाँ पाँच ध्यान वितक्क और विचार से युक्त होकर १५ ध्यान क्मावचर में और ४० ध्यान लोकुत्तर में हो जाते हैं (अभिधम्मत्वसंगह, पृ. ३-४)। बाद में

चार प्रकार का अस्पादचर ध्यान प्राप्त होता है। इस प्रकार आठ प्रकार का भी ध्यान हो जाता है।

जैन संस्कृति—में ध्यान के चार प्रकार हैं—आर्त, रौद्र, धर्म और शुक्ल। बौद्ध साधना में पञ्चनीवरणों से दूर होने पर प्रथम ध्यान प्राप्त होता है, पर जैन साधना ने पञ्चनीवरणों की प्राप्ति के प्रयत्नों में ही प्रथम दो ध्यानों को लया दिया—आर्त और रौद्र ध्यान। इसलिए यहाँ दोनों में कोई समानता नहीं दिखती। धर्मध्यान सर्व प्राणियों के प्रति कल्याणाय, पंचेन्द्रियक विषयों से दूर, उपशान्त भाव, बन्ध और मोक्ष, गमन और आगमन के हेतुओं पर विचार, पञ्चमहाव्रतों का ग्रहण आदि धर्मध्यान है। यह चार प्रकार का है—आज्ञाविषय (जिज्ञासा के गुणों का चिन्तन), अपायविषय (रागद्वेषादिजन्य दोषों की पर्यालोचना करना), विपाकविषय (कर्मफल का चिन्तन करना), और संस्थानविषय (जीवलोक आदि के संस्थान पर विचार करना)। शुक्ल ध्यान के चार लक्षण हैं—विवेक, व्युत्सर्ग, अभ्यासा और असंमोह। यह ध्यान चार प्रकार का है—पृथक्त्ववितर्कसंविचारी, एकत्ववितर्क अविचारी, सूक्ष्मक्रिया अनिवृत्ति, और समुच्छिन्नक्रिया अप्रतिपाती। धर्म और शुक्लध्यान को ध्यानतप कहा गया है।

बौद्धधर्म में ध्यान के फल की ओर विशेष ध्यान दिया गया है। उसकी सूक्ष्मता पर उक्तता गहन चिन्तन नहीं किन्तु, गया जो जैनधर्म में मिलता है। जैनधर्म में ध्यान के प्रकार, लक्षण, अवलम्बन और अनुप्रेक्षाओं के माध्यम से ध्यान का सुन्दर और गम्भीर विश्लेषण उपलब्ध होता है। वितर्क शब्द दोनों में विप्लव-विप्लव प्रकार से प्रयुक्त हुआ है। कुल मिलाकर धर्मध्यान को प्रीति के समकक्ष रखा जा सकता है और शुक्लध्यान के अन्तर्गत बौद्धधर्म के शेष ध्यान समाहित हो जाते हैं। जैनधर्म में अन्तिम दो ध्यान तप के अंग हैं परन्तु बौद्धधर्म में चारों ध्यान तप के अंग माने गये हैं।

निकायों में समाधि की परिभाषा “चित्तस्स एकगता” की गई है। अभिषम्भ में जब इसका विकास हुआ तो इसका प्रयोग पंचेन्द्रियजन्य विषय जोगों को मन से दूर करने के अर्थ में होने लगा। व्याख्यात्मक भागों में एकगता के साथ कुशल और अकुशल शब्दों का उपयोग हुआ—कुशलचित्तैकगता और अकुशलचित्तैकगता। समाधि हमेशा अनुचिन्तन से प्राप्त होती है—यौनिसो मनसिकारा। इसके अभ्यासकाल में बोधिपक्षीय धर्मों का अभ्यास करना अपेक्षित है। समाधि का समुचित अर्थ है—सम + आ + धान अर्थात् मन को एक पदार्थ पर केन्द्रित करना।

समाधि के दो भेद हैं—उपचार और अर्पणा । अर्पणा और ध्यान लगभग समानार्थक हैं । धम्मसंगणि में अर्पण और चित्तर्क को समानार्थक माना गया है । समाधि के अन्य दो भेद भी मिलते हैं—लोकिय और लोकुत्तर । लोकुत्तर का सम्बन्ध निर्वाण से है । समाधि प्रीति से उत्पन्न होती है । सम्पीतिक और निम्पीतिक भेद भी समाधि के किये गये हैं । इसके चार, पाँच आदि भेदों का भी वर्णन विसुद्धिमग्ग आदि ग्रन्थों में मिलता है ।

जैनधर्म में समाधि शब्द का उपयोग चित्त की चंचलता पर संयमन करने के अर्थ में हुआ है । नायायस्मकहाबो (८.६६) की अभयदेवटीका में समाधि का अर्थ चित्तस्वास्थ्य किया गया है । दसवैकालिक (६.४.७—९) में समाधि के दो भेद मिलते हैं—तपसमाधि और आचारसमाधि । कर्मक्षय के लिए किया गया तप तपसमाधि है, और कर्मक्षय के लिए ही किया गया आचार का पालन आचारसमाधि है । ये भेद बौद्धधर्म में प्राप्त समाधि के अर्थ से भिन्न नहीं । चित्त की वृत्तता से दोनों संस्कृतियों का सम्बन्ध है । बोधिपक्षीय धर्मों का पालन जैनधर्म के आचार—तपसमाधि की समकक्षता में आता है । तप के माध्यम से ही उपचार—अर्पणात्मक स्थिति जैनधर्म में बताई गई है ।

(ख) समाधि के विषय और प्रणालियाँ

१. समाधि का विषय—समाधि का मूल आधार चित्त की विसुद्धि है जो विचारों पर आधारित रहती है । विचारों के विषय (आरम्भण) जैसे होंगे, चित्त की प्रकृति भी वैसी ही होगी । अतः समाधिस्य व्यक्ति के लिए यह निरान्त आवश्यक है कि उसका लक्ष्य और लक्ष्य-प्राप्ति का मार्ग पूर्णतः शुद्ध हो । बौद्ध साहित्य में इस पर विविध दृष्टियों से विचार किया गया है । यह वैविध्य हम पालि निकाय, अंगिरस, विसुद्धिमग्ग और परवर्ती ग्रन्थों के माध्यम से देखने का प्रयत्न करेंगे ।

१. निकाय—निकायों में दो प्रकार से विचार किया गया है—प्रथमतः व्यक्तिगत रूप से समाधि के विषय और उसकी उपलब्धि की प्रणालियों का निर्देशन है और द्वितीयतः सर्वसाधारण व्यक्तित्व की दृष्टि से इस पर विचार किया गया है । ये दोनों दृष्टियाँ कहीं पुष्क और कहीं समन्वित रूप में उपस्थित की गई हैं । अंगुत्तर निकाय का एककनिपात इस दृष्टि से महत्वपूर्ण है । वहाँ निकायों में उपलब्ध समाधि के विषयों का उल्लेख किया गया है—

१. चार ध्यान—योगी चित्तर्क-विचार, प्रीति, बुद्ध और समाधि को प्राप्त करता है ।

२. चार ब्रह्मबिहार—मेता, कल्हा, बुद्धिता और ज्ञेयज्ञा ।

३. चार सतिपट्टान—कायानुपस्सना, वेदनानुपस्सना, चित्तानुपस्सना और धम्मनानुपस्सना ।

४. चार सम्मप्यधान ।

५. चार इन्द्रियाद—छन्द, विरिय, सति और वीमंसा ।

६. पाँच इन्द्रियाँ—सद्धा, विरिय, सति, समाधि और पञ्चा ।

७. पाँच बल—सद्धा, विरिय, सति, समाधि और पञ्चा ।

८. सात बोज्झंग—सतिसंबोज्झंग, धम्मविचयसंबोज्झंग, विरियसं. पीतिसं. पत्तसद्विसं. और समाधिसंबोज्झंग ।

९. अरिय अट्ठङ्गिकमग—सम्मादिट्ठि, संकप्प, वाचा, कम्मन्त, आजीव, वायान, सति, और समाधि ।

चार ध्यान और चार ब्रह्मबिहार को छोड़कर शेष सभी धर्म बोधिपक्खिय धम्म कहे जाते हैं—आनापानसति ।

१०. आठ विमोक्ख ।

११. आठ अभिभायतन ।

१२. दस कसिण—पट्टवी, अप, तेजो, वायो, नील, पीत, लोहित, ओदात, आकास, विञ्जान ।

१३. बीस सञ्जा—असुम, आलोक, आहारे पटिक्कल, सम्बल्लोके अनभिरत, अनिच्च, अनिच्चे दुक्ख, दुक्खे अनत्त, पहाण, विराग और निरोधसञ्जा । ये संज्ञायें बाह्य विषय हैं जिन पर योगी ध्यान करता है । अनिच्च, अनत्त, मरण, आहारे पटिक्कल, सम्बल्लोके अनभिरत, अट्ठिक, पुल्लक, विनीलक, विन्धिद्धक, और उद्धमातक संज्ञायें हैं—जिन पर योगी चिन्तन करता है ।

१४. छः अनुस्सति और चार सति बुद्ध, धम्म, संघ, सील, चाग और देवतानुस्सति, तथा अनायात मरण, कायगत, और उपसमानुस्सति इत्येक छः स्मृतियों का ध्यान करना ।

विकायों में योगी के लिए यत्र तत्र १०१ विषयों पर जनन करने को कहा गया है । महासकुलदायी सुत्त (मज्झिमनिकाय) में एक वृहत् सूची दी गई है जिसमें ७५ विषयों को उन्नीस भागों में वर्गीकृत किया गया है । ये विषय ध्यान की प्रणालियों से सम्बद्ध हैं—सेतीस बोधिपाजिक धर्म, आठ विमोक्ख, आठ अभिभायतन, दस कसिणायतन, चार ध्यान, विपस्सना, पञ्च अभिञ्जा, असवक्खयमाण, और चैतोविमुत्तिमान ।

१. विपस्सना ज्ञान—अभिज्ञानिकाय के रचयिनीत सुत में पृथक् की सात प्रकार से विसुद्धि (निर्वाण) प्राप्त करने का मार्ग बताया है—सील, चित्त, चिट्ठि, कंसावितरण, अंगामगजाणदस्सन, पटिपदाज्जाणदस्सन, और आणदस्सन विसुद्धि । विसुद्धिमगग और अभिज्झमत्तसंगह में भी इसका वर्णन आया है ।

२. अभिज्झम साहित्य—अभिज्झम साहित्य में चित्त के आधार पर समाधि के विषयों एवं प्रणालियों पर विवेचन किया गया है—आठ कसिण, आठ अभिभायतन, विमोक्ख (प्रथम तीन), चार ब्रह्मविहार, दस असुभ—उदमातक, विनीलक, विपुब्बक, विच्छिद्दक, विक्खावित्तक, विनिक्खत्तक, हेतुविक्खत्तक, लोहितक, पुल्लक, और अट्टिक तथा चार अरूप ध्यान (दोष विमोक्ख) । इनमें दस कसिण के स्थान पर 'आठ कसिण का उल्लेख आया है । इसलिए कि अन्तिम दो कसिण अरूप से सम्बन्धित हैं । दस असुभों का उल्लेख भी यहाँ है जो निकाय की सूची में नहीं दिखते । उनमें पाँच असुभ पाँच संज्ञाओं (१६-२०) के समानान्तर हैं । महासत्थियट्ठानसुत में भी शब्द के सन्दर्भ में विविध रूप से चिन्तन करने का निर्देशन मिलता है । इस तरह इस विषय सूची में ध्यान के ३७ विषय, रूप ध्यान के ३३ विषय और अरूप ध्यान के चार विषयों का आख्यान है ।

३. विसुद्धिमगग—विसुद्धिमगग में बुद्धघोष ने कम्मट्ठान के रूप में आलीस विषयों का निर्धारण किया है—दस कसिण, दस असुभ, दस अनुस्मृतिर्या, चार ब्रह्मविहार, चार अरूपआकास, विज्जाण, आकिञ्चन, और नेवसज्जा नासज्जायतन, आहारे पटिककूल सज्जा एवं चतुष्पातुवन्त्यान । यहाँ बुद्धघोष ने दस कसिणों में विज्ञान कसिण के स्थान पर आलोक कसिण को रखा है और आकास कसिण के स्थान पर परिच्छिन्नाकास शब्द का उपयोग किया है । चतुष्पातुवन्त्यान का वर्णन महाहत्थिपदोपम चातु बिमंग आदि जैसे सुत्तों में उपलब्ध होता है । विमोक्ख और अभिभायतनों को बुद्धघोष ने पृथक् स्थान नहीं दिया । विपस्सना के विकास के सन्दर्भ में पञ्चाभावना के प्रकरण में पाँच विसुद्धियों का विवेचन किया है । पटिपदा आणदस्सना नामक छठी विसुद्धि में नव प्रकार का अन्तर्ज्ञान होता है—उदय वयानुस्सना, अंगानुपस्सना, भयानुपट्ठान, आदीनवानुपस्सना, निब्बदानुपस्सना, भुञ्जितुकम्पताव्वाण, पटिसंज्ञानुपस्सना, संसाखेक्खा एवं अनुलोमव्वाण । पटिसंभिदामग्न में दस प्रकार का ज्ञान बताया गया है । वहाँ आणदस्सनविसुद्धि का स्थान पृथक् वर्णित है ।

बुद्धघोष ने अट्ठसालिनी (१६८) में ३८ प्रकार के कर्मस्थान बताये हैं । वेरवाह परम्परा में ४० कर्मस्थानों का वर्णन आता है जो समाधि-प्राप्ति के लिए

उदात्त होते हैं। धम्मसंग्रह में अग्निम को कश्चित् को स्थान नहीं दिया गया। शायद इसीलिए बुद्धबोध ने ३८ कर्मस्थान कहे हैं। अग्निवम्मत्त्व संग्रह में अनुबुद्ध ने भी प्रायः विसुद्धिमत्त्व का ही अनुसरण किया है।

४. उत्तरवर्त्ती साहित्य—सिंहली भाषा में लिखे गये विवर्त्तनापोल नामक उत्तरवर्त्ती ग्रन्थ में विसुद्धिमत्त्व का ही अनुकरण दिखाई देता है वर विषय विभाजन में कुछ अन्तर है पारिभाषिक शब्दावली भी कुछ भिन्न है। वसकसिण, (प्रथम चार वृत्तकसिण और छेव वण्ण कसिण), वस अनुम, कायगतासति (३२ प्रकार), वस अनुत्सति, चार अकम्प, चार ब्रह्मविहार। इन १८ प्रकारों में आनापानसति को प्रथम स्थान दिया गया, कायगतासति को ३२ प्रकारों में सम्मिलित कर दिया गया तथा आहारपतिकम्पुत्संभा और चतुष्पातुववस्थान को अनुत्सति के रूप में स्वीकार किया गया।

२. शीलविसुद्धि

शील अथवा चारित्रिक विसुद्धि बौद्धधर्म की आधारशिला है। संयुक्तनिकाय में इसी को पूर्ण विसुद्धि के रूप में प्रस्तुत किया गया है। इसकी दो प्रमुख विशेषतायें हैं (१) समाधान—चित्त को केन्द्रित करना और (२) उपचारण—भेद गुणों को धारण करना। विषयात्मक प्रवृत्तियों का पालन करना और निषेधात्मक प्रवृत्तियों को दूर करना योगी का विशिष्ट कर्तव्य है। शील का प्रारम्भ भी यहीं से होता है।

अमण को सर्वप्रथम शील विसुद्धि, इन्द्रिय संवरण, सति संप्रज्ञा, और सन्तुष्टि का अभ्यास करना चाहिए। निकायों का वर्णन विशेषतः इन्हीं गुणों पर आधारित है। विसुद्धिमत्ता में इन्हीं को पातिमोक्खसंवरण, इन्द्रियसंवरण, आजीवपरिसुद्धि, और पञ्चयसन्निसति के नाम से व्याख्यायित किया गया है।

१. पातिमोक्ख—जैसा हम पिछले अध्याय में देख चुके हैं, अमण मिथु के लिए निर्धारित नियम पातिमोक्ख कहलाते हैं। इनकी संख्या २२७ है। इनका सम्बन्ध, शब्दों, कृत्यों और विचारों की पवित्रता से है। आचार-मोक्ष की सम्पन्नता मिथु की विशेषता है।

२. इन्द्रिय संवरण—निर्धारित नियमों में बुद्धि प्राप्त करने के बाद मिथु का कर्तव्य है कि वह चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय और मन रूप द्वारों के क्रमशः रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श और धर्म रूप आत्मवर्णों पर संयमन करे।

३. आजीवपरिसुद्धि—पातिमोक्ख नियमों का पालन करते हुए जो मिथु इन्द्रिय संयमन करता है उसकी आजीव-अरण-मोक्ष विषयक परिसुद्धि

आवश्यक है। इस दृष्टि से भिक्षु को पार्याप्तिक (भौतिक शक्तियों का प्रदर्शन), संभावित्व (स्त्री-पुरुष के बीच के बीच वृत्तकार्य करना), वृत्तव्यवहार (अर्हत् न होने पर भी अर्हत् बताना), पारित्य (अस्वस्थ का बहाना कर उत्तम कोटि का भोजन ग्रहण करना), पाटियेसनीय, और दुक्कट दोषों से विनिर्मुक्त रहना चाहिए। कुहम (प्रवञ्चना), लयन (बाहुकारिता), मैमित्तिकता (किसी का बहाना लेकर कहना), निप्येसिकता (अवज्ञा करना), और निजिगिसनता (आमिष से आमिष की खोज करना—खान से खान खोजना) खान, सत्कार आदि की प्राप्ति के लिए ही प्रायः किये जाते हैं। इन कारणों से स्वयं को दूर रखना बौद्ध भिक्षु का कर्तव्य है। उल्लाहना, उत्तकाचना, अक्कोसना, सम्पापना आदि दोष भी इन्हीं कारणों के अन्तर्गत आते हैं।

४. पञ्चय सन्निस्तित सील—बीबर आदि पर विचार करना। भिक्षु यह विचार करे कि वह बीबर का उपयोग मात्र इसलिए करता है कि उससे गीत, डांस, मञ्चकृ आदि से अपने को बचाया जा सके तथा मुसंगों को डांका जा सके। इसी प्रकार पिण्डपात का उपयोग ब्रह्म (कौश), मद, मग्गन, वेसुषण के लिए नहीं प्रत्युत रूपकाव की स्थिति के लिए, माषन और मुमुक्षा-शान्ति के लिए किया जाता है। शयनासन का प्रयोग श्चतु-परिधम को संग्रहित करने तथा गिलानपञ्चयनेसउजपरिक्कार का उपयोग रोग की शान्ति के लिए किया जाता है।

इस प्रकार बौद्धधर्म में भिक्षु अपने जीवन को अधिक से अधिक छुट और मालम्बनविहीन बनाने का प्रयत्न करता है। बीबर, पिण्डपात, शयनासन तथा औषध्य का ग्रहण उसे वर्जित नहीं।

बीबर—प्राचीन काल में वैदिक भिक्षु बल्कल पहनते और जैन भिक्षु जन्म रहते। बुद्ध ने इन दोनों प्रकारों को अस्वीकार किया और बौद्ध भिक्षु के लिए पांशुकूल धारण करने का नियम निर्धारित किया। बाद में इस नियम में ढील किया गया। बुद्ध ने जिनकों से निर्मित काषाय अथवा नेत्र्य ब्रह्म धारण करने को कहा। इन ब्रह्मों में दो अथवा ब्रह्म (उत्तरासंग और अन्तरासक) और एक संघाटी सम्मिलित है। इन्हें कसाब कहा जाता है। भिक्षु के पास कुल आठ बीबे होनी चाहिए—तीन ब्रह्म, कम्परबन्ध, पिण्डपात्र, रेजर, ईँ, और जलपात्र। बड़ी उनकी सम्पत्ति है। अपवाद की स्थिति में यष्टिका, प्यल, चटाई, छतरी भी वे धारण कर सकते हैं। परन्तु इन सभी का उपयोग वसाजानपूर्वक होना चाहिए।

पिण्डपात—भोजन अथवा आहार ग्रहण करने का उद्देश्य जीवन की स्थिति और प्रवाह को बनाये रखना है। इस दृष्टि से पिण्डपात की महती

उपयोगिता है। रोग की शान्ति, जीवन यत्ना की सुसंभति, निर्दोष प्राणुविहार, और ईश्वर्य को अनुकूल बनाना पिण्डपात ग्रहण का लक्ष्य है।

ध्यान और आसन आतु-परिष्कृत को दूर करने तथा चित्त को एकाग्र करने के लिए (उत्पुपरिस्सयविनोदनपटिसत्त्वानारामत्थ) उपयुक्त होता है। परिष्कृत (उपसर्ग) दो प्रकार के होते हैं—प्रगट परिष्कृत और प्रतिच्छन्न परिष्कृत। प्रगट परिष्कृत सिंह, व्याघ्र आदि द्वारा कृत उपसर्ग है और प्रतिच्छन्न परिष्कृत में राग, द्वेष आदि भावों द्वारा उत्पन्न विघ्न आते हैं। उत्पत्तिजन्य या व्याधिजन्य (घातु प्रकोप से उत्पन्न होने वाले रोग) एवं वेदनाजन्य दुःखों से मुक्त होने के लिए च्छान, प्रत्यय और शेषज्य सेवन से मिश्र परिरक्षित होता है।

इस प्रकार शीवर, पिण्डपात आदि का उपयोग प्रज्ञापूर्वक निरासक्त भाव से किया जाना चाहिए। जिस प्रकार टिटहरी अपने अण्डे की, चमरी अपने प्रसूत की, माता अपने एकलौते प्रिय पुत्र की और एक नेत्रबिहीन अपनी अकेली शेष एक आँख की मनोयोग पूर्वक रक्षा करती है उसी प्रकार शील की अलीभांति रक्षा करते हुए मिश्र को सदैव कोमल, प्रेम और गौरववाद् होना चाहिए—

किंकिं व अयं चमरीव बासेधि, पिपं व पुंसां नयनं व एककं ।

सथेव शीलं भवनुरक्तमानका मुपेवसा होथ सदा सगारवा ॥

प्रातिमोक्ष-संवर-शील की प्रपूति एवं संरक्षण की दृष्टि से जब्बा उसे चिरस्थायी बनाने के उद्देश्य से शील का परिपालन किया जाना चाहिए। एतदर्थ इन्द्रियों का संयमन उसी प्रकार उपयोगी है, जिस प्रकार गोपुरों के कुसुमल हो जाने से नगरवासी संरक्षित हो जाते हैं।

कुछ नियमों में विनयधर और सूत्रधर जब्बा विनयपिटक और सूत्रपिटक के बीच मतभेद भी दिखाई देते हैं। उदाहरणतः प्रत्यय, निमित्त, अवभास जब्बा परिकथा के माध्यम से प्राप्त शेषज्य आदि को ग्रहण करना विनयधरों की दृष्टि से अनुचित नहीं। परन्तु सूत्रान्तिक इसे स्वीकार नहीं करते। उनके अनुसार अपेक्षित सामग्री को इन माध्यमों से एकत्रित करने में आजीव की परिशुद्धि नहीं होती। उन्हें मृत्यु प्राप्त करना स्वीकार है परन्तु आजीव को निन्दित करने का कार्य स्वीकार्य नहीं—

बन्धी विज्जसि विष्कारा उप्पन्नं भुत्तापासं ।

सथे सुत्तो भवेय्याहं साजीवो गरहितो मम ॥

बहिपि वे अन्तगुणं निक्खमिस्वा बहि चरे ।

नेव निन्देय्यमाजीवं न व जमानोपि जीवितं ॥^१

परिभोग चार प्रकार का होता है—स्तेय, ब्रह्म, दायद और स्वाभी परिभोग। इनका परिभोग करते समय भिक्षु को प्रत्यवेक्षण करना अपरिहार्य है। प्रत्यवेक्षण के साथ ही उसे चार बुद्धियों का भी ध्यान रखना चाहिए—वेद्याभुद्धि, पर्येष्टिबुद्धि, संवरभुद्धि और प्रत्यवेक्षणबुद्धि। इनके अतिरिक्त अपर्यन्तभुद्धि और प्रतिप्रभञ्जिपारिभुद्धि का भी उल्लेख है। प्रतिप्रभञ्जि-पारिभुद्धि की प्राप्ति के लिए पञ्चशीलों का अनुकरण, पञ्चनीवरणों से दूरीकरण चतुर्ध्यान की प्राप्ति आदि आवश्यक है। इस प्रकार के शील का परिपालन पक्षचात्तापकारी नहीं होता। उससे तो वस्तुतः प्रमोद, प्रीति, प्रभञ्जि, सौमनस्य, ध्यानाध्यास, शावना, आचिन्त्य, अलंकार, परिष्कार, परिवार, परिपूर्ति, एकान्त निर्वेद, विराग, निरोध, उपशमन, अभिज्ञा, ज्ञात और निर्वाण की प्राप्ति होती है।

जिस प्रकार जैनाचार में ब्रह्मों के अतिचार गिनाये जाते हैं, उसी प्रकार बौद्धाचार में ऐसे अतिचारों की गणना की गई है जिनसे व्रत क्षणित हो जाते हैं। इसे 'संकलेस' शब्द कहा गया है। लाम, यश अथवा सप्तप्रकार के मयुन भोग से शील क्षणित हो जाता है। शील के क्षणन से भिक्षु को अप्रेम, निन्दा, पक्षचात्ताप, दुर्वर्ण, संताप, जन्म-मरण की परम्परा, नरक गमन आदि से उत्पन्न दुःखों को भोगना पड़ता है।

३. विघ्न-निवृत्ति

शील परिभुद्धि के बाद योगी का यह प्रयत्न हो कि लक्ष्यप्राप्ति में समुपस्थित विघ्न (पल्लिबोध) उसे किसी भी प्रकार विचलित न कर सकें। पालि साहित्य में ऐसे दस प्रकार के विघ्नों का उल्लेख आया है—आवास, कुल, लाम, गण, कम्म, अज्ञान, आति, आबाध, गन्ध, और इन्द्रि।^१

आवास—का तात्पर्य है गृह, परिवेण अथवा संचाराम। सांसारिक पदार्थों के इच्छुक योगी के लिए यह आवास एक विघ्न ही है। योगी के लिए एकान्तवास अपेक्षित है, जो इस प्रकार के आवास में सम्भव नहीं। ब्रह्मचर्य की पूर्ति भी यहाँ नहीं हो पाती। अतः योगी आवास को छोड़कर परिव्राजक बन जाता है। बुद्धवंस (३२-३४) में गृहावास के आठ दुर्गुण बताये गये हैं—निर्माण, पुनर्नवीनीकरण, आतिष्य, सुकुमारता, अनुसकर्मग्रहणता, ममत्वबुद्धि, दुःखदायित्व और सामाजिकता। इन दोषों के कारण योगी केसादि मुझकर एकान्त में वृक्ष के नीचे रह कर ध्यान करता है। चातक अट्टकथा (पृ. ६-१०) में वृक्ष के नीचे रहने के दस गुण प्रस्तुत किये गये हैं—सुलभता, सहजता,

१. अवासो च कुलं लामो गणो कम्मञ्च पञ्चनं ।

अज्ञानं आति आबाधो गन्धो इदीति ते दस ॥ विसुद्धिमग्ग, पृ. ६१

निर्वाणता, अकुशल कर्मों की असंभाविता, धारणप्राप्ति, निर्यमत्व, असंख्य, संतोष एवं निःशङ्कत्व । योगी के लिए शान्त और निश्चिन्त अपेक्षित है जो निस्परिग्रही होने के कारण उसे यहाँ उपलब्ध हो जाता

कालान्तर में बिहारों का निर्माण होने लगा । बुद्ध ने विविध बिहार बनाने की अनुमति दी । यह बायद इसलिए कि एकएक गृहावार जाने वालों को कठिनाई न हो । बिहार-निर्माण से निर्वाण की प्राप्ति में एवं भिक्षुणियों को भिक्षुओं से शिक्षा लाभ होता है । इसके व्यवहृत को ही प्राधान्य दिया गया है ।^१

कुल—का तात्पर्य सम्बन्धियों से है । सम्बन्धियों के सुख-दुःख में सुख-दुःख बंधा रहता है । जब कभी उसे बुद्धोपदेश सुनने का मौका नहीं मिल पाता । इसके लिए बुद्ध ने रचबिनीत (मज्झिम. १-३-५ (सुत्त. ३-११), तुवटक (सुत्त. ४-१४) और महावग्ग (अंगु. ४-३ उपदेश दिया है । फलस्वरूप योगी का ममत्व निःशेष हो जाता । प्रकार लाभ-सामाजिक संसर्ग भिक्षुत्व अवस्था में लक्ष्य-प्राप्ति के लिए बना रहता है । गण से तात्पर्य है उन श्रमण भिक्षुओं से जो सुत्त आदि की शिक्षा-ग्रहण करने आये । उनको पढ़ाने में स्वभावतः बर लिए समय कम मिल सकेगा । बिहार आदि के सुधारने का काम, दीक्षा लिए की गई यात्रा, रोगग्रस्त होने वाले ज्ञातिजन, रोग, ग्रन्थ-स्वाध्याय आदि परीक्षण भावना की प्राप्ति में बिघ्नकारी होती हैं । अतः योग यह आवश्यक है कि वह ये सभी परिबोध दूर करने का प्रयत्न करता

४. कल्याण मित्र की खोज

योगी परिबोधों से दूर रहकर कर्मस्थान को देने वाले कल्याण पर्यवेक्षण करता है । कल्याण मित्र वह है जो प्रिय, गौरवनीय, वक्ता, वचन सहने वाला, गम्भीर उपदेश देने वाला और अनुचित का करने वाला हो ।

पियो गढ भावनीयो वक्ता च वचनसुखमो ।^१

गम्भीरञ्च कथं कथा नो चढाने निघोचये ॥

अगवात् बुद्ध ने स्वयं अपने आपको कल्याण मित्र माना है ।^२ में कल्याण मित्र की प्राप्ति, चित्तविक्षुद्धि, निर्वाण-प्राप्ति में सहायक व

१. मिलिन्धपञ्च, ३-१२

२. अंगुत्तर, ४-३२; विमुत्ति पृ. ६१

असहिचार निवृत्ति, और अन्वर्ति—ये सब साधन बीबी के लिए लब्ध-प्राप्ति में साधक बताये गये हैं ।^१ प्रथम साधन के प्राप्त होने पर वेद साधन इसके उपलब्ध हो जाते हैं । एतन्मोहनिवृत्ति दूर करने के लिए असुख, भेदा, आनाकतसहि और अनिश्चयसंख्या की भावना करनी चाहिए । विबुद्धिमग्न में बुद्ध को सर्वश्रेष्ठ कल्याण मित्र के रूप में स्वीकार किया गया है । इसके बाद क्रमशः अस्ती महाभावक, जीवात्मवप्राप्त व्यक्ति, अनानाही, सकलामनी, सोदान्त, ज्ञान प्राप्त पृथक्कृत त्रिपिटकवादी, द्विपिटकवादी, एकपिटकवादी, स्वनिश्चयवादी अतिशय, और स्वनिश्चयवादी परमपरमात्मक आचार्य को सर्वश्रेष्ठ कल्याणमित्र प्रत्यक्षता चाहिए । उस कल्याण मित्र के पास आकर कर्मस्थान ग्रहण करना चाहिए । उसके बाद उसे व्रत-प्रतिव्रत करना चाहिए ।^२

चरित भेद—व्यक्ति के छः प्रकार के व्यक्तित्व होते हैं—उपचरित, द्वेषचरित, मोहचरित, अज्ञाचरित, बुद्धिचरित और निरकर्णचरित । ये चरित प्रकार पूर्वकर्म पर आधारित रहते हैं । इसके साथ ही निम्नलिखित विधिवताओं के माध्यम से उनके व्यक्तित्व को पहचाना जाता है^३—

- (१) चलना, खड़े होना, बैठना और सोना जैसी क्रियायें ।
- (२) शारीरिक क्रियायें—स्वच्छ करना, साफ़ना भजना बल धारण करना ।
- (३) भोजन का चुनाव और भोजन करने की प्रक्रिया ।
- (४) दर्शन प्रकार—प्रशंसा, निन्दा आदि ।
- (५) मानसिक क्रियायें—क्रोध, ईर्ष्या, राग, भयोपदेशप्रवण ।

इन सभी चरित प्रकारों के विशिष्ट लक्षणों का भी उत्तेजित मिलता है जिनसे वे पहचाने जा सकते हैं ।^४

(ग) कर्मस्थान का चुनाव

कर्मस्थान दो प्रकार के होते हैं—अनिश्रित और परिहरणीय । निवृत्त के प्रति मैत्री और मरकस्मृति आदि प्रथम वर्ग में आते हैं तथा वर्जनीय कार्य द्वितीय वर्ग में आते हैं । विबुद्धिमग्न में इस सम्बन्ध में सुन्दर विवेचन प्राप्त होता है । वहाँ कर्मस्थान का विनिश्चय इस प्रकार से बताया गया है—संख्या, उपचार

१. अंगुत्तर, निकाय, ४. ३५४-३५८

२. विबुद्धिमग्न, पृ. ६६-६७

३. पपञ्च सुदनी, नागनिबन्धसूत्र ।

इरियापवतो किञ्चा बोधना दत्तमाविदो ।

प्रथमव्यवसितो मेव इरियामो विद्यायते । विबुद्धिमग्न, पृ. ७१

४. विबुद्धिमग्न पृ. ७१-७४

अर्पणा ध्यान (समाधि), ध्यान, समतिक्रमण, परिवर्धनपरिहीन, आलम्बन, बुद्धि, प्रज्ञा, अन्वय एवं चर्चा ।

१. संख्या के निर्देश से वालीक कर्मस्थानों को सात भागों में विभाजित किया गया है—

(१) दस कसिण—पृथ्वी, अप, तेज, वायु, नील, पीत, लोहित, अवदात आलोक और परिच्छिन्नकण्ड ।

(२) दस अणुम—ऊर्ध्वनाटक, विनीलक, विपुलक, विच्छिन्नक, विक्लान्तिक, विक्षिप्तक, ह्रस्व-विक्षिप्तक, लोहितक, पुलुषक, एवं अस्थिक ।

(३) दस अनुस्मृतियाँ—कुट, वर्म, शंख, शील, त्याग, देवता धरण, कायगता, आनापान और उपवास ।

(४) चार ब्रह्मविहार—मैत्री, करुणा, बुद्धि और उषेसा ।

(५) चार आकम्प—आकाश, विज्ञान, आकिम्बन्ध, और नैवसंज्ञानासंज्ञा ।

(६) एक संज्ञा—आहार में प्रतिकूलता, एवं

(७) एक व्यवस्थान—चारों वातुओं का व्यवस्थान ।

२. उपचार अर्पणा ध्यान (समाधि)—कर्मस्थान के विषय दो प्रकार के हैं—उपचार समाधि से सम्बन्धित और उपचार तथा अर्पणा समाधि से सम्बन्धित । उक्त ४० विषयों में दस उपचार से सम्बन्धित हैं—कायगता और आनापान स्मृति को छोड़कर शेष आठ स्मृतियाँ तथा आहार में प्रतिकूलता की संज्ञा और चारों वातुओं का व्यवस्थान । शेष ३० कर्मस्थान अर्पणा से सम्बन्धित हैं ।

३. ध्यान—अनापान स्मृति के साथ दस कसिण, चार ध्यान वाले होते हैं । कायगता स्मृति के साथ दस अणुम विषय प्रथम ध्यान से सम्बन्धित हैं । प्रथम तीन ब्रह्मविहार (मैत्री, करुणा एवं बुद्धि) तृतीय ध्यान से सम्बन्धित हैं । चतुर्थ ब्रह्मविहार तथा चारों आकम्प चतुर्थ ध्यान से सम्बन्धित हैं ।

४. समतिक्रमण—समतिक्रमण दो प्रकार का होता है—अङ्ग का समतिक्रमण और आलम्बन का समतिक्रमण । उनमें सभी तीसरे चारों ध्यान वाले कर्मस्थानों में अङ्ग का समतिक्रमण होता है । चारों आकम्पों में आलम्बन का समतिक्रमण होता है ।

५. परिवर्धन-परिहीन—में दस कसिणों का परिवर्धन करना चाहिए और कायगता स्मृति तथा अणुम को नहीं बढ़ाना चाहिए । दस कसिण, दस अणुम, अनापान स्मृति, कायगता स्मृति ये बाईस प्रतिमाग निमित्त वाले आलम्बन हैं । इसी प्रकार अन्य निर्देशों के विषय में विवेचन मिलता है ।^१

उक्त प्रकार के शीत का परिणाम करने वाले शरीर के लिए यह आवश्यक है कि वह अल्पेन्द्रा, सन्तोष, संवेग, अविरोध, अल्पकाम, उद्योग, सुन्दरता आदि गुणों से भण्डित हो। शीत की परिकुट्टि के लिए उसे लोकाधिप (राज-सत्कार आदि) का परिचाय, शरीर और जीवन के प्रति निर्ममत्व तथा विषमता मानना की प्रवृत्ति भी अपेक्षित है। इसकी प्रप्ति के लिए बौद्धधर्म में तेरह कुशाग्रों का पालन करना अवश्योपि बताया गया है।^१

१. पांडुकुलिकाङ्ग—वैश्यामिक, पार्थिव, रौक्मबोध, संकारबोध स्वस्तिबोध, स्थानबोध, लौकिकबोध, यत्प्रत्यागतं, अग्निबोध, गौर्धनिक, वीरकबोध आजाहृत तथा स्तूपगतं शौं की लेकर उन्हें यथोचित फाड़कर अपना शरीर बनानी चाहिए। यह शरीर तीन प्रकार का होता है—उत्कृष्ट, मध्यम और मूढ़। पांडुकुलिक शरीर धारण करने से स्वतन्त्रता, निर्भयता, दुष्प्रभाव, अल्पेन्द्रा, सन्तोष आदि गुणों की उपलब्धि होती है। काम की वश करने के लिये उसे कथन माना गया है।^२

२. चोवरिकाङ्ग—संचाटी, उत्तरासंग और उत्तराशंसक, ये शरीर के तीन अङ्ग हैं। इन्हें धारण करना चाहिए। इससे लोभादि दोषों का विनाश होता है।

३. पिण्डपातिकाङ्ग—मिथ्यावृत्ति के नाशने से उदर-पूर्ति करना। इसके भी कुछ नियम हैं। बौद्ध भिक्षु के लिए उद्देश्य भोजन, निवर्णन, ब्रह्माका भोजन, पाक्षिक भोजन, ज्योतिष भोजन, प्रतिपदा भोजन, आश्विन भोजन, पक्षिक भोजन, श्वाक भोजन, श्वाक सेवक भोजन, विहार भोजन, गृह भोजन, एवं क्रमिक भोजन से विरक्त रहना चाहिए। इससे ज्ञान, दुष्प्रभाव, अनुसृतकृति, मान आदि दोषों का नाश होता है।

४. सापदानचारिकाङ्ग—बिना अन्तर दिये प्रत्येक घर से भिक्षाग्रहण करना तथा विभाषि पर विचार न करना। इससे संगम अनुकम्पा, कुटुम्ब के उत्पन्न दोषों का नश्वर, सन्तोष आदि गुणों की प्राप्ति होती है।

५. एकासनिकाङ्ग—यथावस्थ एक आसन पर बैठकर भोजन करना। इससे निरोग, स्मृति, वक्र, रसास्वादन की दुष्प्रभाव का नश्वर आदि गुण उत्पन्न होती हैं।

१. विदुषिबोध, कुशलनिर्दिष्ट

२. चोवरिकाचारिकाङ्ग पांडुकुलिकाङ्ग की है।

उक्त कथनों में बौद्ध धर्म के अनुसार विचारित है। विदुषिबोध, कुशलनिर्दिष्ट

६. पात्रविण्डिकांग—दूसरे प्रहस को छोड़कर एक ही पात्र में किये गये जीवन की ग्रहण करना ।

७. बालुपञ्चाभक्तिकांग—वर्तितक जीवन को त्याग करना । इससे भौतिक ज्ञान की दृष्टि दूर हो जाती है ।

८. आरम्भकांग—जीव के सम्नासन को त्यागकर अरम्भवास करना । अरम्भ का आरम्भ कहीं से जानना चाहिए, इस विषय में अनेक मत हैं । साधारणतः जीव के बाहर अरम्भ का आरम्भ मानते हैं । एकान्तचिन्तन में जीवन, संसर्ग रहित मिथु चित्त को ब्रह्म में करने के योग्य हो जाता है ।

९. बुद्धभुक्तिकांग—सदा अन्धरा यासाव को छोड़कर बुद्ध के नीचे आवास ग्रहण करना । अनित्यता का चिन्तन एवं मृत्त्या का उपदेश इसका फल है ।

१०. अरम्भपकाशिकांग—झाये हुए बुद्ध को त्यागकर उन्मुक्त आकाश में रहना । कर्षा आदि का काक इस मत का अन्वय है । आवास की बाधाओं का उपश्लेष तथा मानसिक और शारीरिक आकस्म्य से विनिर्मुक्ति इस मत के गुण हैं ।

११. समानिकान्तिकांग—समष्टान में वास करना । मरण का भयन बना रहना, अप्रमाद के साथ विहार करना, अक्षुभ निमित्त का लाभ, कामदाय का हरीकरण, शरीर-स्वभाव का मित्रत्व, संवेग का आधिक्य, जाग्रोभ्यता आदि मर्त्य का त्याग, भय और भयानकता की सहनशीलता, मनुष्येश्वरों के शौरवनीय होना, अनेकज गति आदि गुणों का विकास होता है ।

१२. त्रयसंस्कारिकांग—सम्नासन का त्यागकर जो उपलब्ध हो उसने संकुष्ट होना । हीन-उत्तम, अनुरोध-विरोध आदि भावों से निरासक्त हो जाना इस मत का उपयोग है ।

१३. नैषधकांग—सम्नासन को त्यागकर बैठने के आसन की स्वीकार करना । क्षम्यासुक्त, निद्रासुक्त, आदि सुखों से अशक्ति का अभाव होना इसका फल है ।

बुद्धाङ्ग का तात्पर्य है—कलेशवरण को दूर करने की ओर के जाने वाला मार्ग (किलेसज्जनता वा धृत) । राग और मोह परितः बालों के राग, मोह आदि को दूर करने की दृष्टि से इनका उपयोग निर्विष्ट है । इन तरह बुद्धाङ्गों का समावेश चार आर्यवर्ग में हो जाता है—जीवर के सम्मोह, पिण्डमात्र से सम्मोह, सम्नासन सम्मोह, और आकाश, अक्षुभ । दीर्घनिकाय, संकुष्टरसिकाय एवं विमलसिद्धि में इसका विशेष वर्णन उपलब्ध होता है ।

(ख) बोधिप्राप्तिक मार्गः

समाधिस्थ व्यक्ति के लिए विमलाल-आदि की इष्टि के कुछ विशेष मार्गमार्गी का अनुग्रह करना चाहिए। इन्हीं विविध मार्गमार्गी को बोधिप्राप्तिक मार्ग कहा जाता है। इनकी संख्या सैतीस है। महासमुत्तमगीत (अष्टास. ७७) में उन्हें योगी के अस्मात्-योग्य विषयों में विभाजित किया है और महासमुत्तम (संतुष्टिकाय) में पृथक् रूप से उनकी संख्या की गई है। 'बोधिप्राप्तिक धम्म' धम्म इस अर्थ में विपिठक में नहीं मिलता। विमंग (पृ. २४४) में "बोधिप्राप्तिकान् मार्गानुपुत्ति विहरति" के रूप में इस धम्म का प्रयोग व्यवहृत हुआ है परन्तु यह सात बोधधर्मों के लिए आया है। वस्तुतः समुत्तम बीजधर्म सैतीस बोधिप्राप्तिक मार्गों के समन्वित भा जाता है। उपकारक होने के कारण उनको बोधिप्राप्तिक कहा जाता है—यसके अन्वयता तत् उपकार प्राप्ति त्विता। बोधिप्राप्तिक धर्म इस प्रकार है—

१. चार स्मृति प्रस्थान—(सत्तिपट्टण)—काय, वेदना, चित्त और धर्मों में अनुभूति, दुःख, अनित्य और अनात्म रूप तत्त्वों पर चिन्तन करना।

२ चार सम्यक् प्रधान—(सम्मापधान)—बौद्ध प्रयत्न होने के कारण सम्यक् प्रधान कहा जाता है। यह प्रयत्न चार प्रकार का है—उत्पन्न और अनुत्पन्न अकुशलों को दूर करना, तथा उत्पन्न न होने देने के कृत्य और अनुत्पन्न एवं उत्पन्न कुशलों को उत्पन्न करने और बनाये रखने के कृत्य को सिद्ध करना। इन्हें 'समाधिप्राप्तिकार' भी कहा गया है। योगी को एतद् द्वैध जाति से दूर रहने का प्रयत्न करना चाहिए।

३. चार श्रद्धापाद—(श्रद्धापाद)—श्रद्धा प्राप्त होने के आचार्यद्वारा कारण होने से इन्हें श्रद्धापाद कहा गया है। वे चार हैं—इन्द्र, वीर्य, चित्त और भीमासा। इनको प्रधान रूप से मानकर चित्त की एकाग्रता प्राप्त करना इसका मुख्य उद्देश्य है।

४. पाँच इन्द्रिया—अज्ञा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा।

५. पाँच बल—अज्ञा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा।

६. सात बोधधर्म—(सप्त बोधधर्म)—स्मृति, धर्मेविवेक, वीर्य, प्रीति, प्रसन्नता, समाधि और ज्ञेयता।

७. आर्याष्टांगिक मार्ग—(अरियो अष्टांगिको मार्गो)—सम्मासिद्धि, सम्मा संकल्प, सम्मा वाचा, सम्मा कम्मज, सम्मा आजीव, सम्मा भाषा, सम्मा सति और सम्मा समाधि।

सम्भाषणयोगीति प्राप्त करते हैं किन्तु इन बोधिपात्रिक धर्मों का अनुसरण आवश्यक है। अभिषम्भान्त संप्रह में अन्य प्रकार से इनका वर्गीकरण किया गया है—स्मृति, नीति, धर्म, विद्या, उपाय, कला, समाधि, प्रीति, प्रकम्पि, ज्ञेया, संकल्प, सम्पत्, धार्मी, सम्पत्, कर्मात्, और सम्पत्, मजीविका से चौदह प्रकार हैं। भाग दो से सात प्रकार के हैं—स्मृति प्रदान, सम्पत् प्रदान, साधिपात्र, धर्मिण नल, बोधय और धर्म। प्रमेय से बोधिपात्रिकधर्म सैतीस प्रकार के हैं।

(च) समाधि का समय और आसन

समाधि का सर्वोत्तम समय ब्रह्ममुहूर्त माना गया है। उसके बाद योगी को शीतल तथा सायंकाल का समय भी समाधि के लिए देना चाहिए। बिना को प्रकाश करने की दृष्टि से ये समय अधिक उपयोगी हैं। इसके लिए योगी बुद्धासन अथवा वज्रासन का उपयोग करे। वीरनिकाह (भाग १, पृ. ७१) में कहा है—पल्लव आमुजित्वा उजुं कावं पश्चिमाय परिमुक्तं सति उपट्टमेत्वा। पल्लव को हम पद्मासन कह सकते हैं। अट्टकथा में उसकी व्याख्या पर्यङ्कासन के रूप में की गई है।

(छ) कसिण भावना

कसिण का अर्थ है—कृत्स्न अर्थात् समस्त। समाधि के सन्दर्भ में उसका उपयोग विशेषतः और संज्ञा के रूप में हुआ है। उदाहरणार्थ—कसिणायतन, धूम्रकसिण आदि। धूम्र, बल, बग्नि आदि के लिए भी प्रतीकृत्यक रूप में इसका प्रयोग किया गया है। अट्टकथाओं में 'सम्पट्टित कसिणं' कहा है जिसका अर्थ है कि प्रतीक पूर्ण प्रतिनिधित्व करने सक्षम है। इसका अर्थ मण्डल, निमित्त और ध्यान भी है।

कसिण शब्द आयतन के साथ आया है। सुतपिट्ठक में आयतन का अर्थ है (क्षेत्र) जिसका सम्बन्ध चित्त और विचारों से है। इसका उपयोग कारण, आवास आदि के अर्थ में भी हुआ है। उनकी संख्या दस है। बम्मासंगणि (२०२) के अनुसार रूप ध्यान में आठ कसिण सुप्रसन्न हैं, अन्तिम आकाश और विज्ञानायतन नहीं। विबुद्धिभग्ग ने इन दस कसिणों के स्थान में आलोक और परिच्छिन्नाकाश शब्द आये हैं। मण्डल वृत्ताकार को कहते हैं।

आरम्भण का अर्थ है—आरम्भण, अथवा निमित्त। अभिषम्भान्तसंग्रह में निमित्त को तीन भागों में विभाजित किया गया है—परिकम्प, उपाय और प्रतिज्ञा। कम्मद्वान के विचारों के परिकम्प निमित्त कहा गया है। उमा विमित्त को चित्त में वस्तु का प्रतिबिम्ब कहा गया है। यहाँ कसिण शब्द—(नीला, पीला, लाल, श्वेत) विवर्णित रहते हैं। पटिगम्भक निमित्त में चार-आठ

निमित्त ग्रहण कर ध्यान कछो से नीचरक्त दूर हो जाते हैं और उपकार समाधि से चित्त एकाग्र हो जाता है। वह परिपुष्ट निमित्त की प्राप्ति पटिज्ञान निमित्त नहीं जाती है। विदुष्टिमन्य के अनुसार चरकोष्ठ कर्न स्वर्णों (समाधि के विषयों) में से नतीस विषय पटिज्ञान निमित्त बन जाते हैं—यस कश्चिन्, यस्य अक्षुब्ध, आनापावसति और कायगता सति। अटुकमात्रों में प्रथम चार कश्चिन् को वृत्तकश्चिन्, और उसके बाद के चार को लब्धकश्चिन् कहा है। अनुत्तरनिश्चय में यस्य कश्चिन् क्षयमान, विपर्यया, अविज्ञान एवं निर्दोष की उत्पत्ति करने वाले कहे गये हैं।

विदुष्टिमन्य में कश्चिन् भावना की कुन्दर व्याख्या की गई है। उसके आधार पर वह विवेचन प्रस्तुत है—

पृथ्वी—(पठवि) कश्चिन्—साधक कर्तव्यज्ञान को बनाकर आचार्य की अनुमति पूर्वक योग्य बिहार में वास करे। योग्य बिहार के हैं जो योग से न बहुत दूर हों और न पास हों, क्षयनाशन प्राप्ति उपलब्ध हों, मच्छन्न प्राप्ति की बाधाएँ न हों। अठारह दोषों से युक्त बिहार अयोग्य होते हैं—महाविहार, महाविहार, पुराणा बिहार, मार्गवर्ती, प्याऊ के पास वाला, पत्ती, पुष्प, फलभुक्त, पूजनीय स्थान, नगरवाला, हाथवाला, बैलों से चिरा, अनधिक व्यक्तियों वाला, बन्दरगाह और स्टेज, निर्जन प्रदेश, राज्यसीमा, अननुकूल स्थान और कल्याणमित्र का अभाव।

अनुकूल बिहार पाने के बाद योगी केश और नख काटे, भोजन के साथ भोजन से उत्पन्न परिधम को दूरकर एकान्त स्थान में आराम के साथ बैठ बोल बनाये हुए या नहीं बनाये हुए पृथ्वी के निमित्त को ग्रहण करे। अक्षय रंग की मिट्टी से कश्चिन् को निमित्त करे। आकार में वह गोल हो। उसे खुंटों को गाढ़कर छतारों से बाँधकर स्थापित करे। उससे हाई हाथ की दूरी पर स्थित चौकी पर स्वयं बैठे और चिन्तन करे। चिन्तन करते समय वह पृथ्वी प्राप्ति शब्दों का उच्चारण करे। प्रतिभाव निमित्त तक पहुँच कर योगी उपचार समाधि से चित्त एकाग्र करे। इसके लिए वह आवास, पोषण, वास्तविक, व्यक्ति, भोजन, शत्रु एवं ईर्ष्या इन सात विपरीत बातों का त्याग करे। अन्तर अर्पणा समाधि (अपरार्पण समाधि) को वह प्राप्त करेगा। कदाचित् वह प्राप्त न हो तो साधक अर्पणा की कुशलता को उस प्रकार से प्राप्त करे—

(१) वस्तुओं को स्पर्श करना, (२) वस्तुनिष्ठोंको एक समाधि करना, (३) निमित्त की कुशलता, (४) चित्त को व्यासन्नय कक्ष में करना, (५) चित्त को व्यासन्नय बढाना, (६) चित्त को व्यासन्नय हर्षित करना, (७) व्यासन्नय

अज्ञान करना, (८) वैयक्त चित्तवान् व्यक्ति का त्याग करना, (९) एकाग्रचित्त वाले व्यक्ति की संगति करना, और (१०) समाधि में चित्त लगाये रखना ।

वीर्य—सम्बोधन की उत्पत्ति निम्न प्रकार से होती है—अपार आदि के भय का सम्बन्ध विचार करना, लौकिक एवं लोकोत्तर विविष्ट गुणों को प्राप्त करना, बुद्ध द्वारा प्रतिपादित मार्ग को देखना, विद्या का उत्पन्न करना, शास्त्र के महत्व पर विचार करना, उत्तराधिकार के महत्व को समझना, प्रमाद दूर करना, बालसी व्यक्ति का मनन, योगाभ्यासी की संगति करना, सम्बन्ध प्रदान को भली प्रकार देखना, वीर्य में चित्तसंगति करना ।

प्रीति सम्बोधन प्राप्ति का मार्ग—बुद्ध, बर्म, संघ, श्रील, त्याग, देवता और उपरान्त अनुस्मृतियों का पालन, निर्दयी व्यक्ति का त्यज्ज, विनम्र व्यक्ति का साहचर्य, हर्षोत्पादक वृत्तों का भजन, और प्रीति में चित्त का विष्फलन । इन भावनाओं से चित्त एकाग्र कर लिया जाता है ।

प्रशब्धि सम्बोधन की उत्पत्ति के मूल कारण हैं—उत्तम भोजनग्रहण, श्रुत-सुख—लेखन, ईर्ष्यापवसुक्षेपन, नियोग, परितप्त चित्तवान् व्यक्ति का त्याग, शान्तिकाय व्यक्ति का साहचर्य, प्रशब्धि (शान्ति) में चित्त की अनुरक्ति । समाधि बोधन की उत्पत्ति ग्यारह कारणों से होती है—वस्तु की पवित्रता, निमित्त की कुशलता, इन्द्रियों का कवीकरण, चित्त को ब्यासमय ब्रह्म में करना, उसे पकड़ना, उसे बद्धा, संवेग युक्त करना, उपेक्षा करना, विविध चित्तवान् का त्याग, एकाग्र चित्तवान् का साहचर्य, ध्यान और विमोक्ष का दर्शन तथा समाधि में चित्त को एकाग्र किये रखना । उपेक्षा सम्बोधन की प्राप्ति के मूल कारण ये हैं—समस्त प्राणियों के प्रति तटस्थ भाव रखना, समत्ववान् व्यक्ति का त्याग, तटस्थ चित्तवान् व्यक्ति का साहचर्य, और उपेक्षा में चित्त को झुकाना ।

जाठ कारण ऐसे हैं जिनसे संवेग उत्पन्न होता है—क्रोध, बरा, रोग, मृत्यु, अपाव दुःख, भूतकालीन जन्म-मरण दुःख, भविष्यकालीन जन्म-मरण दुःख, एवं वर्तमान में आहार अन्वेषणज दुःख ।

इन विविधताओं की ओर मनको केन्द्रित कर, भवाङ्गचित्त को काटकर, धृष्टी कसिण का आक्रमण करे । इसमें रूप और अरूप में भवाङ्ग का परिमाण नहीं है । इसके बाद एक चित्तक्षणवाली अवस्था, भवाङ्गपाठ, आश्विन और ध्यान को प्रत्यवेक्षण किया जाता है । तदनन्तर साधक क्रमशः प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ और पञ्चम ध्यान प्राप्त करता है ।

इसके उपरान्त साधक अथ, तैत्ति, ब्रह्म, श्रील, पील, लोहित, अवदात, आलोक, परिच्छिन्नाकाश, और प्रकीर्णक कर्मस्थानों का आचार केकर की ध्यान करता है ।

बौद्धधर्म में ध्यान का स्वरूप

बौद्धधर्म के समान बौद्धधर्म में भी ध्यान का बहुत महत्वपूर्ण स्थान है। साधना ध्यान से बिलग होकर नहीं की जा सकती। बौद्ध साधना में ध्यान के साथ ही समाधि विभूति, समधि, भावना, विबुद्धि, विपस्सना, अविचिन्त, योग, कम्मट्ठान, पचान, निमित्त, आरम्भण आदि शब्दों का भी उपयोग और विशेषण किया गया है। इनमें ध्यान और समाधि प्रधान पारिभाषिक शब्द माने गये हैं। वस्तुतः ध्यान का क्षेत्र इतना अधिक विस्तृत है कि उसमें समाधि का विषय भी अन्तर्भूत हो जाता है।

ध्यान का अर्थ—ध्यान (पालि-ज्ञान) का अर्थ है—चिन्तन कस्स। बुद्धबोध ने इसकी व्युत्पत्ति इस प्रकार दी है—ज्ञायति उपनिज्झायसीति ज्ञानं अथवा हमिना योगिनो ज्ञायन्तीति ज्ञानं अर्थात् किसी विषय पर चिन्तन करना। इसका दूसरा अर्थ भी किया गया है—पचनीकवन्मे ज्ञायेसीति ज्ञानं अथवा “पचनीकवन्मे दहति, गोचरं वा चिन्तेतीति अत्थे।” यहाँ ध्यान का अर्थ अकुशल कर्मों का दहन करना (क्षापन करना) भी किया गया है।^१

समाधि (सम् + आ + धा) शब्द का प्रयोग चित्त की एकाग्रता (चित्तस्स एकगता) के सन्दर्भ में किया गया है।^२ बुद्धबोध ने इस परिभाषा में कुशल शब्द और जोड़ दिया है—कुशलचित्तैकगता। यहाँ “सम्मा समाधीति अथा समाधि, कुशलसमाधि”^३ कहकर बुद्धबोध ने यह स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है कि समाधि का सम्बन्ध शुभ भावों की एकाग्र करने से है।

ध्यान और समाधि की उक्त व्याख्या से हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि जहाँ समाधि मात्र कुशल (शुभ) कर्मों से ही सम्बन्ध है वहाँ ध्यान कुशल और अकुशल (शुभ और अशुभ) दोनों प्रकार के भावों को ग्रहण करता है। अतः समाधि की अपेक्षा ध्यान का क्षेत्र बड़ा है।

ध्यान के भेद और उनकी व्याख्या—बौद्धधर्म में ध्यान के मूलतः दो भेद किये गये हैं—आरम्भण उपनिज्झान (आरम्भण पर चिन्तन करने वाला) और लक्खण उपनिज्झान (लक्षणों पर चिन्तन करने वाला)^४ आरम्भण उपनिज्झान आठ प्रकार का है—चार रूपावचर और चार अरूपावचर।

१. समन्तपासादिका, पृ. १४५-६

२. भम्मसंगमि, पृ. १०

३. विबुद्धिमग्ग,

४. वीथिनिपाद, ३. पृ. २७३; अजिज्झ, १, पृ. ४६०; संयुत, पृ. ३६० इत्यादि।

इन्हें समाधि भी कहा जाता है। उपहार समाधि की शारंगिक धूमिका है और शेष उसकी विकसित अवस्थाएँ हैं।

सम्राज्य उपनिषद्वाक्य के तीन भेद हैं—विपत्सना, भग्न और फल। विपत्सना में प्रज्ञा, ज्ञान और दर्शन होता है। साधारणतः विपत्सना में विपत्सना का प्रयोग सम्राज्य के साथ मिलता है—सम्राज्य च विपत्सना।^१ इसमें विषय-वस्तु के लक्षणों पर विचार किया जाता है, मार्ग से उसका कार्य पूर्ण होता है और उसकी विपत्सना फल में होती है। इसी को लोकोत्तर ध्यान कहते हैं जो निर्वाण का विशिष्ट रूप माना गया है। विपत्सना ने सात प्रकार की विपत्सना पायी जाती है—शीलविपत्सना, चित्त विपत्सना, दृष्टि विपत्सना, कर्म-आवधारण विपत्सना, मार्गमार्ग ज्ञान दर्शन विपत्सना, पतिपदाज्ञान दर्शन विपत्सना तथा ज्ञान दर्शन विपत्सना।^२

ध्यान का भेद-भेदाङ्ग विचार का विषय रहा है। सुत पिटक में ध्यान के चार भेद मिलते हैं, जबकि अभिषम्भ पिटक में उसे पाँच भागों में विभाजित किया गया है। कपालम्बन पर चित्त की ये विभिन्न अवस्थाएँ हैं जिन्हें चित्तक, विचार, प्रीति, मुक्त और समाधि कहा गया है।

चित्तक का अर्थ है—तर्क-वितर्क करना, चित्त का अभिनिरोध करना तथा आत्मक संकल्प करना। आरम्भ में चित्त का आरोपण करना इसका मुख्य विषय है। ध्यान में इसका उसी प्रकार का उपयोग है जिस प्रकार भूपति के पास पहुँचने के लिए उसके किसी निकट सम्बन्धी का उपयोग होता है।^३

आत्मक के विषय में विचार करना विचार है। चित्त बार-बार विचार करता हुआ विषय के पास अनुसन्धान करता रहता है और चित्तक के द्वारा आत्मक सम्प्रयुक्त चित्त को आत्मक के समीप रखकर उसी के पास धूमता रहता है।^४ अर्थात् आत्मक में चित्त का संयुक्त हो जाना चित्तक है और उसका वहीं बना रहना विचार है। चित्तक का जन्म विचार के पूर्व होता है और वह विचार की अपेक्षा स्थूल भी है। विचार का स्वभाव भ्रमण करना है, सूक्ष्म होने के कारण। उदाहरणार्थ-पक्षी का आकाश में उड़ना चित्तक है तथा आकाश में पंख फैला देना विचार है।

१. सद्धम्मपकासिनी, पृ. १२६

२. अभिषम्भस्य संग्रह, कम्मद्वान संग्रह।

३. धम्मसंगणि, पृ. १२, अट्टसाङ्गिणी, पृ. २४

४. अट्टसाङ्गिणी, पृ. २४

‘ प्रीति का अर्थ अनुसिद्ध होता है ।’ प्रीति होने पर चित्त निरुपलब्ध बनकर भी तरह तरह हो जाता है । वह प्रीति चित्त के अन्तर की है—सुखी प्रीति, शक्ति प्रीति, भावकान्तिका प्रीति, उद्वेग प्रीति, और स्फुरण प्रीति ।^२

सुख भी एक मानसिक आनन्द की अनुभूति का नाम है । कल्पों कल्पों प्रकार की मानसिक और शारीरिक लक्ष्मणें दूर हो जाती हैं । इस चित्त की उपलब्धि से समुत्पन्न वृत्ति से प्रीति होती है और उस प्रीति से अन्तः सुख होता है ।

कुशल चित्त की एकाग्रता समाधि है । इसे एकाग्रता, समाधि अथवा उपासा भी कहा जाता है । यहाँ कुशल चित्त का सम्बन्ध समावर्ण्य, अन्तःकर्मण्य एवं लोकोत्तर चित्तों से ही है । कुशल चित्त के आलम्बन की कम्मद्वारा भी कहा गया है । कम्मद्वारों (कर्तव्यानी) की संख्या बीडमर्ग में बाड़ीस कही गयी है—दस कसिण (इन्द्रिय), दस अशुभ, दस अनुसृष्टि, चार महाविहार, एक संज्ञा, एक व्यवस्थान तथा चार आकम्भ हैं । इनकी प्राप्ति में बाधक तत्त्व हैं पाँच—कामचछन्द, व्यापाद, भीममिड, उद्वेग, कुम्भकृच्छ्र विचिकिच्छा ।^३ इनका उपशम क्रमशः समाधि, प्रीति, चित्तर्ष, सुख और विचार से होता है ।^४

नीवरणों के उपशम और ध्यान की प्रवृत्ति में साधक चित्त को एक निश्चित आरम्भ में केन्द्रित करता है । उस विषय को परिकम्म निमित्त कहा गया है और उस अभ्यास को परिकम्म समाधि कहा जाता है । अभ्यास के बल पर परिकम्म निमित्त के बिना भी मात्र अन्तर्गमन से प्रतिष्ठापित उसकी प्रवृत्ति पर चित्त एकाग्र किया जाता है । इस अवस्था को उप्पाह निमित्त कहा गया है । निमित्त का अनुचिन्तन—अनुमनन करने पर नीवरणों और क्लेशों का उपशम होने लगता है तथा उपचार समाधि से चित्त एकाग्र होने लगता है । तब प्रतिभास निमित्त उत्पन्न होता है । उप्पाह निमित्त और प्रतिभास निमित्त

१. धम्मसंगणि, पृ. २२

२. अट्टसालिनी, पृ. ६५

३. अभिधम्मसंगह, नवनीत टीका

४. नीवरणानि हि क्षान्धपञ्चनीकानि तेषां क्षान्धा नेष पटिपन्नानि । विद्वत्सकानि विधातकानी ति वुत्तं होति । तस्माद् समाधिं कम्मचन्दसं पक्खिण्णो, प्रीतिं आकाशसं, चित्तोक्थे कम्मविद्वत्सं सुखं उद्वेगकुम्भकृच्छ्रसं विचारो विचिकिच्छासं किं केवे वुत्तं, विमुत्तिमण, पृ. ६२

में अन्तर यह है कि ऊपर विमिश्र में कश्मि का जोष बना रहता है जबकि अविमिश्रविमिश्र वर्ण के समान पुनरिमुक्त होता है ।

बीजधर्म में समाधि के दो भेद हैं—उपचार समाधि और अर्पणा समाधि । हमें चित्त को एकाग्र करने के दो साधन भी माने जा सकते हैं । उपचार में नीबरणों का प्रहाण हो जाता है और अर्पणा में ध्यान प्राप्ति हो जाती है । उपचार ध्यान में चित्त कभी निमित्त का आलम्बन करता है और कभी भवभाव में उलट जाता है परन्तु अर्पणा (ध्यान) में यह स्थिति दूर हो जाती है । कसकी प्राप्ति होने पर चित्त की एकाग्रता में स्थिरता आ जाती है । इसके लिए साधक को आवास, मोचर, संकाश (भस्त्रं), व्यक्ति, भोजन, शयन और ईर्ष्यापण इन सात विपरित भावों का त्याग करना चाहिए ।

आवासो मोचरो भस्त्रं पुण्यलो भोजनं उदु ।

इरिवासो ति करोते असंख्ये विविच्ये ॥^१

अर्पणा (ध्यान) का संस्कार करने वाला परिकर्म (पकिरोति अप्यनं अभिसंखरोति ति परिकम्मनं) होता है । परिकर्म हो जाने पर हमारा चित्त ध्यान की ओर प्रवृत्त हो जाता है । अर्पणा के बाद उपचार, अनुलोम और गोचर होता है । इसके बाद चित्त एकाग्र हो जाता है ।

१. कृपावचर ध्यान

प्रथम ध्यान—चित्त जब रूप का ध्यान करता है, तब उसे कृपावचर चित्त कहा जाता है । इस अवस्था में ध्यान के साधक तत्त्व नीबरणों का प्रहाण हो जाता है और विचार, प्रीति, सुख और उन्माद ये ध्यान के पाँचों अंग चित्त को अपने आलम्बन पर स्थिर बनाये रखते हैं । इसी को द्वितीय ध्यान कहा जाता है (विविच्येव कामेहि विविच्य अनुसल्लेहि वप्पेहि सचित्तकं सविचारं विवेकजं पीतिपुलं पठमं ज्ञानं उपसंपज्जं विहरति)^२ । नीबरणों और अनुसक्त भावों से दूर चित्त विचार के माध्यम से कृपालम्बन पर अपने को स्थिर किये रहता है । विचार से वह अनुसंवरण करता है । प्रीति से सुख और सुख से हर्षाश्रित पैदा करता है । इन सभी के माध्यम से वह अपने को चञ्चलता से दूर किये रहता है । यही वह चित्त कायप्रवृत्ति और चित्त वृत्तव्य को पूर्ण करता है तथा क्षणिक समाधि, उपचार समाधि और अर्पणा

१. विमुत्तिमग्ग, पृथ्वीकसिध निर्वेद्य

२. विमुत्तिमग्ग, पृथ्वीकसिध निर्वेद्य; चित्तक विचार पीतिपुलकमता सहितं पठमज्ज्ञानं पुण्यसिद्धं, अविच्यमंलपणंही, पृ. १५

को व्यक्त करता है। सात्विक ध्यान की इस अवस्था में ध्यान के सभी कर्म सम्पन्न करता है—आकर्षण, शब्द, अभिव्यक्ति, अनुसन्धान और व। सात्विक इन पाँचों अर्थों से चित्त को ध्यान के पूर्णतः पाँचों अर्थों पर लगाये रखने की शक्ति एकत्रित कर देता है।

तीसरा अध्याय—प्रथम कर्मावधार ध्यान की प्राप्ति के बाद सात्विक और संशुद्ध चित्त से मुक्त होकर ध्यानागों का प्रत्यक्षक्षण करता है। उक्त विचार स्वरूप ज्ञान पकने लगते हैं और प्रीति, तुल्य और एकाग्रता भी प्रतीत होती है। इस अवस्था में धृष्टी कतिपय नर अनुचितान्न के हाक को काटकर मनोद्वारावर्जन उत्पन्न हो जाता है। उक्त धृष्टीकतिपय ध्यान ज्ञान उत्पन्न होते हैं। केवल अन्तिम प्रथम कर्मावधार का है। कर्मावधार के होते हैं। ध्यान की इस द्वितीय अवस्था में चित्त के चारों कर्म उत्पन्न हो जाता है। इसी की चित्त और विचारों के उत्पन्न आन्तरिक, प्रसाद, चित्त की एकाग्रता से मुक्त समाधि के उत्पन्न का ज्ञान द्वितीय ध्यान कहा जाता है। इसके प्रमुख तीन अर्थ हैं, तुल्य और एकाग्रता। इस ध्यान को सम्पसादन अर्थात् ज्ञान और एक तथा एकोविभाव कहा गया है—विस्तृतविचारान् धृष्टता अर्थात् चित्त एकोविभाव अवितर्क अविवर्ण समाधिर्वा प्रीतिरुक्तं मुक्तिर्वा सम्पन्नं विहारति।^१ चित्त और विचार का समाधि हो जाने से होने वाला सम्पसादन और एकोविभाव इस ध्यान की विशेषता है।

चौथा अध्याय—सात्विक की ध्यान अवस्था जब विमुक्ततर हो जाती है द्वितीय ध्यान भी दोषरहित प्रतीत होने लगता है। चित्त विचार दो ध्यानों में शान्त हो जाते हैं। और प्रीति पूर्ण रूप से उत्पन्न होता है उसे भी छोड़ दिया जाता है। प्रीति यहाँ स्वरूप होती है और भावना सूक्ष्म होती है। प्रीति का स्वरूप कांश के प्रहास के लिए कोई स्थिति का पुनः पुनः चिन्तन करता है और उक्त आत्मज्ञान में चार का लोकोत्तरे हैं जिनके अन्त में एक कर्मावधार तृतीय ध्यान वाला और सात्विक ध्यान होते हैं। इस ध्यान में प्रीति ही होती नहीं, मात्र तुल्य भावना के रूप में होती है। जैसा स्मृति और अनुसन्धान इसके परिष्कार तत्परा या विरामा उपेक्षाको या विहरति, सत्ता या सम्पत्ताको सुखं च विद्विषति, यं तं ज्ञात्वा आत्मैकान्तं, उपेक्षाको संतिष्ठन् सुखविहारी स्थितं आत्मा उपसंयम्य विहरति। सात्विक इस ध्यान की प्राप्ति

हो आने पर उसेता जाव बारव करने बाका होता है, समनोनी हो बाका है। नह उसेता वस प्रकार की है—बडोपेता, बडुविहारोपेता, मोष्मोपेता, मोष्मोपेता, संस्कारोपेता, वेदोपेता, विष्णुपेता, रामभाष्मोपेता, ध्यानीपेता और परिसुद्धपेता ।

जीवन्मय सिद्धि जगत् साक्षक की वृत्ति उदासीन नहीं होती। वह स्मृति और सम्प्रजगत् युक्त होकर उपेक्षक हो जाता है। सर्व प्रथम सः इन्द्रियों के विषय-अभिप्राय आशङ्कनों के प्रति परिशुद्ध रूप से उपेक्षा भाव रखता है। वह पञ्चयोगेक्षा है। प्राणिमूर्तियों के प्रति मध्यस्थ भाव रखना ब्रह्मविहीनेषा है। अपने स्वयं संशुद्धि जगत् के प्रति मध्यस्थ भाव रखना बोध्यगोपेक्षा है। जत्यधिक और विविध भाव से विरहित उपेक्षासदन दीर्य (प्रवृत्त) उपेक्षा है। नीचरत्नों के ग्रहण हो जाने पर संस्कारों के ग्रहण करने में उपेक्षा संस्कारोपेक्षा है। वह संस्कारोपेक्षा समाधि से उत्पन्न होने वाली जाठ (चार ध्यान और चार अस्त्र) तथा विषयवस्तु से उत्पन्न होने वाली हठ (चार मार्ग, चार फल, शून्यताविहार और जलनिस्तकविहार) प्रकार की है। दुःख और सुख की उपेक्षा वेदनोपेक्षा है। पञ्चस्कन्धों आदि के विषय में उपेक्षा विषयनोपेक्षा है। द्रव्य, अभिमानक आदि योक्तव्यक जगत् में उपेक्षा वृत्ति तन्त्रमध्यस्थोपेक्षा है। तृतीय ध्यान में जब सुख में उपेक्षा भाव ध्यायोगेक्षा है। नीचरत्न, विलक आदि विषय जगत् के उपेक्षा के प्रति भी उपेक्षा भाव परिशुद्धोपेक्षा है।

इन लक्षणा के प्रकारों में वर्णमेष्टा ब्रह्मविहारोपेक्षा, बीज्यमेष्टा, अक्षयमेष्टा, ध्यमेष्टा और परिकुब्धमेष्टा अर्थात् एक है, मान अक्षयमेष्टा का वेद है। संस्कारोपेक्षा और निषक्यमेष्टा भी ऐसी ही हैं। ब्रह्ममेष्टा अधिक अभिप्रेत है।

चतुर्थ ध्यान—आत्मा की चतुर्थ अवस्था में तृतीय ध्यान की सख्त विचारों से सम्पन्न है। इसमें भी पाँच प्रकार के कर्तों का अभ्यास किया जाता है। इसका एक साधक विचारता है कि तृतीय ध्यान का मुक्त स्वरूप है, जब तक दुर्बल है और चतुर्थ स्थान धर्मात्मकी है, तबका, केवल एक विचार की एकता धर्मात्मकी है। यह विचारकर स्वरूप कर्तों का प्रमाण और साधक कर्तों की प्रवृत्ति के लिए धर्मात्मकी का अनुचितकर उसे आत्मज्ञान प्राप्त कर लेता है। तबका एक धर्मात्मकी में कर का पाँच कर्तों की प्रवृत्ति के लिए धर्मात्मकी का प्रमाण है।

विशुद्धिपथ में प्रारम्भ करने का अर्थ है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने-अपने धर्म-विधान के अनुसार व्यवहार करना चाहिये। इससे ही समाज में सद्भाव और अन्धविश्वास का नाश हो सकेगा।

के पूर्व ही कायिक सुख—दुःख मह हो जाता है, हीनमत्त्व-हीनमत्त्व समाप्त हो जाता है। हीनमत्त्व चतुर्थ ध्यान के उपचार के क्षण में प्रहीन होता है और दुःख, हीनमत्त्व, सुख प्रथम उपचार के क्षण में।

विभिन्न आश्रयों में प्रथम ध्यान के उपचार में क्षान्त हुई बुद्धेन्द्रियों की उत्पत्ति वांछ मच्छन्न आदि के काटने से हो सकती है, पर अर्पणा से नहीं होती। द्वितीय ध्यान के उपचार क्षण में यद्यपि चैतसिक दुःख का ग्रहण होता है तथापि चित्तर्क और विचार के कारण चित्त का उपवास हो सकता है, पर अर्पणा में चित्तर्क और विचार के अभाव से इसकी कोई सम्भावना नहीं है। इसी प्रकार यद्यपि तृतीय ध्यान के उपचार-क्षण में कायिक सुख का निरोध होता है, तथापि सुख के प्रत्यय रूप प्रीति के रहने से कायिक सुख की उत्पत्ति संभव है। पर अर्पणा में प्रीति के अत्यन्त निरोध से इसकी संभावना नहीं रह जाती। इसी तरह चतुर्थ ध्यान के उपचार क्षण में अर्पणा प्राप्त उपेक्षा के अभाव तथा मलीर्भाति चैतसिक सुख का अतिक्रम न होने से चैतसिक सुख की उत्पत्ति संभव है पर अर्पणा में इसकी संभावना नहीं है।^१

यह चतुर्थ ध्यान अदुःख और असुख क्षण है। उपेक्षा भी इसे कहा जा सकता है। इसी उपेक्षा से स्मृति में परिशुद्धि आती है। यद्यपि प्रथम तीनों ध्यानों में भी यह उपेक्षा रहती है, पर परिशुद्ध अवस्था में नहीं रहती।

इस प्रकार प्रथम ध्यान में सुप्तपरम्परा की दृष्टि से चित्तर्क, विचार, प्रीति, सुख और एकाग्रता ये पाँचों अंग विद्यमान रहते हैं। द्वितीय ध्यान में चित्तर्क और विचार समाप्त हो जाते हैं। तृतीय ध्यान में प्रीति नहीं रहती और चतुर्थ में सुख का अभाव होकर मात्र एकाग्रता शेष रह जाती है।

ध्यान भेद की एक अन्य परम्परा—बौद्ध साहित्य में ध्यान के भेदों को एक अन्य परम्परा भी मिलती है। जमिषर्क के अनुसार ध्यान के पाँच भेद होते हैं। उसका प्रथम भेद ध्यान के चतुष्क भेद की परम्परा से मृषक् नहीं है। चतुष्क ध्यान परम्परा का द्वितीय ध्यान पञ्चक ध्यान परम्परा में द्वितीय और तृतीय भेद में विभक्त हो जाता है। इस तरह चतुष्क ध्यान का तृतीय और चतुर्थ ध्यान पञ्चक ध्यान का चतुर्थ और पञ्चम ध्यान है।

२. अरुण ध्यान

रूपविचार ध्यान की चतुर्थ अथवा पञ्चम ध्यान की अवस्था के बाद यद्यपि निर्वाण का साक्षात्कार सम्भव हो जाता है, फिर भी साधक निर्वाण और

किरणचर आकाशमन पर क्वात करता है यही अस्मावचर अवस्था है। इसकी चार अवस्थाएँ होती हैं। प्रथम अवस्था में साधक अमल आकाश पर विचार करता है। द्वितीय अवस्था में अमल आकाश को स्थूल प्रतीय होने लगता है और विज्ञान सूक्ष्म करने लगता है। तृतीय अवस्था की विज्ञानायतन रूप यह द्वितीय अवस्था है। चतुर्थ अवस्था में आकिञ्चन्यात्मन और अचूर्ण अवस्था में नेवसम्बन्धासम्बन्धायतन पर ध्यान किया जाता है। साधक यहाँ क्रमशः पूर्वोक्त आकाशमन को स्थूल और पश्चात्तर आकाशमन को सूक्ष्म मानता चला जाता है।

३. लोकोत्तर ध्यान

उपयुक्त रीति से रूपध्यान और अरूपध्यान के माध्यम से साधक परिशुद्ध समाधि को प्राप्त करता है। इसके निर्वाण रूप कस को लोकोत्तर ध्यान से रूपरूप किया जाता है। इसी सन्दर्भ में लोकोत्तर भूमि अथवा अपरिमापन का कथन किया गया है।

रूपवचर और अरूपवचर ध्यान में संयोजन के बीजों का सद्भाव संभावित रहता है जो लोकोत्तर ध्यान में उसका प्रहास कर दिया जाता है। सत्काय दृष्टि, निर्विकल्पा शीलवतचरणार्ण, कामच्छन्द, प्रतिष्ठा, क्यराग, अक्यराग, मान, मोक्षत्व एवं अविद्या ये सब संबोजन है। यद्यपि उनका प्रहास नीचरण के रूप में हो जाता है फिर भी जो बीज केव रह जाते हैं उनका विनाश लोकोत्तर ध्यान से हो जाता है। लोकोत्तर ध्यान में ही क्रमशः सोतापत्ति चक्रवाणामि, वनाणामि और अर्हत् अवस्था प्राप्त होती है। लोकोत्तर भूमि में चित्त की आठ अवस्थाओं में अत्येक अवस्था में पाँच प्रकार के रूप ध्यान का अभ्यास साधक करता है। इस प्रकार लोकोत्तर चित्त के आठोस भेद हो जाते हैं। लोकोत्तर ध्यान ही परिशुद्ध ध्यान कहा जाता है।

जैन एवं बौद्धमतों के ध्यान-स्वरूप की तुलना—बौद्धधर्म में वर्णित उक्त ध्यान के स्वरूप पर विचार करने से यह स्पष्ट है कि बौद्धधर्म में ध्यान को साध निर्वाण साधक माना है। जैनधर्म में भी बहभि ध्यान के चार भेद किये गये हैं—मार्त, रोद्र, जर्न और शुक्लध्यान, पर ये संसार और निर्वाण दोनों के साधक हैं। प्रथम दो ध्यान, संसार के परिवर्धक हैं और अन्तिम दो ध्यान निर्वाण के साधक हैं। गर्दध्यान शुक्लध्यान है और शुक्ल ध्यान शुद्ध ध्यान है।

शुक्लध्यान के चार भेद हैं—शुक्लव चित्तर्क, एकव चित्तर्क, सुखप्रक्रिया प्रतिपत्ति और शुक्लप्रक्रियाप्रतिपत्ति। शुक्लवचनचित्तर्क ध्यान मन, लक्षण और

हैं और अरथात्मन की स्मृति उत्पन्न हो जाती है । जिस योगी को इसका पर्याप्त नहीं होता वह बचक, संपत्ति, उपसंहरण, शरीर, आप्त, अनिमित्त, परिच्छेद एवं क्षयस्वभावता के आचार पर मरणा का अनुस्मरण करता है । प्रकार से उपसंहरण (दूसरे के साथ अपने वरण की देखता) करते हुए का अनुस्मरण होता है—यद्य, पुण्य, स्वप्न, शब्द, प्रज्ञा, प्रत्येकबुद्ध एवं ह् सम्बुद्ध । अनिमित्त के अन्तर्गत जीवन, व्याधि, काल, शरीरत्याग, और आते हैं ।

तदनन्तर योगी कायगता स्मृति करता है । वह केश, लोम, नख, दांत, मांस, स्नायु, अस्थि, मज्जा, वृक्क, हृदय, यकृत, क्लोमक, प्लीहा, फुफ्फुस, उदरस्थ वस्तुएं, मल-मूत्र, मस्तिष्क, पित्त, कफ, पीब, छोह, स्वेद, मेद, घसा, धूक, खासिका, आदि पर विचार करता है ।

आनापानस्मृति में अरण्य में वृक्ष के नीचे पद्मासन लगाकर द्वासोष्ठवास और ध्यान करना वर्णित है । इसमें योगी चित्त की स्मृति रूप आलम्बन पर उसे कपालम्बन से हटाकर कबल संस्कार को शान्त करता है । उग्गह, श्वा, उपद्धान, अप्पना और लम्बणा रूप पांच कर्मस्थानों का है । त्रिरत्न का गुणानुस्मरण कर आनापानस्मृति कर्मस्थान का मनसिकार है तथा गणता, अनुबन्धना, स्पर्श, स्थापन, संलक्षण, विवर्त्तन, पारिशुद्धि उनका प्रत्यवेक्षण करता है ।

आनापानस्मृति के पश्चात् साधक समस्त दुखों के उपशमस्वरूप निर्वर्ण के का अनुस्मरण करता है । संस्कृत अबबा असंस्कृत धर्मों के प्रति विराग (ग) मद को विनष्ट करने वाला होता है, तृष्णा को बुझाने वाला और एवं संस्कारवक्र का उपच्छेद करने वाला होता है । उपशमानुस्मृति में सुख पूर्वक विहार करता है तथा शान्त इन्द्रिय और शान्त मन वाला है ।

(अ) ब्रह्मविहार निर्देश

अनुस्मृति के उपरान्त विष्णु धूरकर, कर्मस्थान ग्रहणकर, शोकनकर, क्लेश ठकर प्रारम्भ में हर्ष में अबगुणों और शान्ति में गुणों का प्रत्यवेक्षण करे ब्रह्मविहार की भावना करे । ब्रह्मविहार चार है—मैत्री, कल्याण, मुक्तिता उपेक्षा । शरीर कल्याण सुखी, कल्याणप्राप्त हों, एवं सुखी चित्तवाले हों— जो वा केमिलो होतु, सब्जे सत्ता-अबन्तु सुखिलता, वह मेरु की मूल है । जीवनर्म में—“सब्जे अबन्तु सुखिनः सब्जे सन्तु निरापदः” कहा गया

है। क्षमा (क्षन्तिबल) इसका आधार है। 'क्षमामि सम्बन्धीवार्यं सर्वे जीवन् क्षमन्तु मे' जैन संस्कृति का भी अभिव्यक्त है। क्रोध से मुक्त होने के लिए जीव यह विचार करे कि वह कर्मस्वक है, कर्मदायाद, कर्मयोगी, कर्मबन्धु, और कर्मप्रतिक्षण है। शान्त व्यक्ति एकाग्रता जल्दी प्राप्त करता है। मैत्री के गुणों का स्मरण करते हुए धातु का विभाजन कर उसे दान का संविभाग करना चाहिए।

करुणा की भावना की इच्छावाले को करुणा रहित होने के दोष और करुणा के आनुषांस का प्रत्यक्षेक्षण करके करुणा भावना का आरम्भ करना चाहिए। विसुद्धिमग्न में करुणा के पात्र क्रमशः ये हैं—सुखी, प्रिय, मध्यस्थ, और शत्रु। अंगुस्तर अट्टकथा में यह क्रम दूसरा है—वैरी, निर्धन, प्रिय और स्वयं। इसी प्रकार घुड़िता और उपेक्षा भावनाओं की प्राप्ति भी साधक करें।

(ट) आरूप निर्देश

ब्रह्मविहारों के बाद चार आरूप्यों में प्रथम आकाशानन्त्यायतन की भावना करे। रूप (दण्ड, अस्त्र आदि) दोष कारक है, अतः साधक उनके प्रति निर्वेदी होकर उनके समतिक्रमण के लिए परिच्छिन्न आकाश-कसिण को छोड़कर नव पृथ्वी-कसिण आदि में से किसी एक में चतुर्थ ध्यान को उत्पन्न करता है। इसी प्रकार विज्ञानान्त्यायन में विज्ञान की अनन्ता पर, आकिञ्चन्यायतन में वस्तु की अनित्यता एवं शून्यता पर, नैवसंज्ञानासंज्ञायतन में संज्ञा-असंज्ञा के दोषों पर वह योगी विचार करता है।

(ठ) समाधि निर्देश

आहार में प्रतिकूल-संज्ञा—समाधिस्थ व्यक्त के लिए यह आवश्यक है कि वह लालच आदि दोषकारक दुर्गुणों से दूर रहे। आहार इन दुर्गुणों का उत्पादक है अतः योगी को इसका विशेष ध्यान रखना चाहिए। आहार का अर्थ है आहरण करनेवाला। वह आहार चार प्रकार का है—कवलीकाराहार, (प्राप्त करके खाने योग्य आहार), स्पर्शाहार, मनोसञ्चेतनाहार, और विज्ञानाहार। इनमें मुख्य है कवलीकाराहार जिसमें निम्न दस प्रकार से प्रतिकूल होने का प्रत्यक्षेक्षण करना चाहिए—गमन, पर्येषण, परिमोह, आशय, निबान, अपरिपक्व, परिपक्व, फल, निष्यन्द और संग्रहण।

योगी कर्मस्थान का ग्रहणकर, अरण्य-वन को छोड़कर कर्मस्थान को ग्रहणकर आहार के लिए गाँव में प्रवेश करे। कपाल को हाथ में रखे चर की परिपाटी से गाँव की गलियों में भ्रमण करे। आहार का पर्येषण कर गाँव के बाहर उचित स्थान पर बैठकर उसे ग्रहण करे। इन सभी के प्रतिकूल होने का

काय, इन तीन योगों के धारी आठवें गुणस्थान से ग्यारहवें गुणस्थान तक के जीवों के होता है। द्वितीय एकत्व वितर्कध्यान तीनों में से किसी एक योग के धारी बारहवें गुणस्थानवर्ती जीव के होता है। तृतीय सूक्ष्मक्रियाप्रतिपातिध्यान मात्र काय योग के धारण करने वाले तेरहवें गुणस्थान के अन्तिम भाग में होता है। और चतुर्थ व्युपरत्तिक्रियानिवर्तिध्यान योग रहित (अयोनी) जीवों के चौदहवें गुणस्थान में होता है।

तत्त्वार्थसूत्रकार आचार्य उमास्वामि ने वितर्क को श्रुतज्ञान कहा है^१ और अर्थ व्यञ्जन और योग का बदलना विचार बताया है।^२ प्रथम पृथक्त्ववितर्क शुक्लध्यान वितर्क-विचार युक्त होता है और द्वितीय एकत्ववितर्क विचार रहित और वितर्क सहित मणि की तरह अचल है। प्रथम भेद शुक्लध्यान प्रतिपाति और अप्रतिपाति, दोनों होता है। बौद्धधर्म में वितर्क की अपेक्षा विचार का विषय सूक्ष्म माना गया है। उसकी श्रुति भी शान्त मानी गई है। प्रथम शुक्लध्यान में वितर्क और विचार दोनों का ध्यान किया गया है। द्वितीय शुक्लध्यान में विचार नहीं है। बौद्धधर्म में सभी ध्यान प्रतिपाति कहे गये हैं। जबकि जैनधर्म में प्रथमध्यान ही प्रतिपाति और अप्रतिपाति, दोनों हैं।

इन प्रकार अमण संस्कृति की जैन एवं बौद्धधर्म इन दोनों शाखाओं में ध्यान को साधना के क्षेत्र में पर्याप्त महत्व दिया गया है। जैनधर्म में ध्यान को संसार तथा निर्वाण, इन दोनों के क्षेत्र में नियोजित किया गया है पर बौद्धधर्म में उसे निर्वाण प्राप्ति तक ही सीमित रखा है। इसके बावजूद दोनों साधनाओं में ध्यान की परिपूर्ण उपयोगिता और उसका विश्लेषण किया गया है।

(ज) अशुभ कर्मस्थान

संसारी जीव संसार से जन्म-मरण के चक्र में घूमता रहता है। राग, द्वेष, मोह आदि दोषों के बन्ध से उसका चित्त और कलुषित होता रहता है। चित्त की उस कलुषता को दूर करने के लिए अशुभ वस्तुओं पर तात्त्विक ध्यान किया जाता है। विनय पिटक के अनुसार अशुभ कर्मस्थानों की भावना पर प्रारम्भ से ही ध्यान किया गया है। धम्मसंगणि में इसके १० भेद बताये गये हैं—उद्धमात्तक, विनीलक, विपुब्बक, विच्छिद्दक, विविस्सत्तक, हत्ताविस्सत्तक, लोहितक, पुलवक, एवं अट्टिक। ये मृत एवं जीवित शरीर की स्थिति के विषय में विविध रूप से चिन्तन प्रस्तुत करते हैं। उदाहरणार्थ—यह काय दुर्गन्धित है, अपवित्र है,

१. वितर्कः श्रुतम्, तत्त्वार्थसूत्र, ६-४३

२. वीचारोऽर्थव्यञ्जनयोगसंक्रान्तिः, वही, ६-४४

मलगृह के समान है, प्रजावानों से निन्दित है, आदि वर्माच्छादित है, नवद्वारों से महावण वाला यह काय चारों ओर से दुर्गन्ध प्रवाहित करता है—

दुग्गन्धो, अमुचि कायो कुणयो उक्कक्कमो ।

निन्दितो चक्खुमूतेहि क्कायो बाल्लामिनन्दितो ॥

अल्लच्चम्मपटिच्छन्नो नवद्वारो महावणो ।

समन्ततो पम्भरति अमुच्च पूति गन्धियो ॥^१

(५) अनुस्मृति भावना

साधक अष्टौभ कर्मस्थानों की अनुस्मृति के पश्चात् पूर्व निर्दिष्ट बुद्ध, धर्म, संघ, शील, त्याग, देवता, मरण, कायगता, आनापान एवं उपशम के विषय में बार-बार चिन्तन करता है। यही अनुस्मृति है। जैनधर्म में इसे अनुप्रेक्षा शब्द दिया गया है।

बुद्धानुस्मृति—मे अहंत्वं, सुगत, लोकचित्, अनुत्तर, पुरुषदम्यसारणी, शास्ता, बुद्ध, भगवान्, सम्मासम्बुद्ध, विज्जाचरण सम्पन्न, सुगत, तथामत्, आदि शब्दों पर विशेष चिन्तन किया जाता है। विसुद्धिमग्ग (परिच्छेद ६) में इन शब्दों के भिन्न-भिन्न अर्थ किये गये हैं। इसी प्रसंग में लोक की जो परिकल्पना बौद्ध दृष्टि से की गई है वह जैन गणना से मिलती-जुलती है। योजन आदि शब्दों का भी यहाँ उपयोग मिलता है।

भगवान् का धर्म स्वाक्यात (आरम्भ, मध्य एवं अन्त में कल्याण कारक) है, सान्दष्टिक (तत्कालफलदायक) है, समयानन्तर में नहीं, यही दिखाई देनेवाला है, निर्वाण तक पहुँचाने वाला है, और विज्ञों द्वारा स्वतः जानने योग्य है—स्वाक्खातो भगवता बम्मो सन्दिट्ठिको एहिपत्तिसको ओपनेप्पको पच्चसे नेदितव्वो विञ्चूही ति। इसी प्रकार अन्य स्मृतियों के विषय में भी साधक चिन्तन करता है।

इसके बाद योगी मरण पर अनुचिन्तन करता है। जीवितेन्द्रिय का उपच्छेद मरण है। भवचक्र का निरोध समुच्छेद मरण है। संस्कारों का क्षणमंगुर हो जाना सणिकमरण है। कुछ मर गया आदि में संवृत्तिमरण है। पुण्य अथवा आयु का क्षय होना कालमरण है तथा चित्तप्रवाह अथवा कर्मच्छेदजन्य मरण अकालमरण है। मृतक व्यक्ति को देखकर बोधी स्मृति, ध्वनि, और ज्ञानपूर्वक 'मरण होगा' यह विशेष विचार करता है। ऐसा करने से उसके नीवरण दब

ध्यान को अवितर्क-विचार मात्र कहते हैं। चार की परिगणना के द्वितीय ध्यान में और पाँच की परिगणना में तृतीय ध्यान में वितर्क और विचार दोनों का अतिक्रम होता है। पाँच की परिगणना के चतुर्थ ध्यान में और चार की परिगणना के तृतीय ध्यान में प्रीति का अतिक्रम होता है, केवल सुख और समाधि अवशिष्ट रह जाती है। दोनों प्रकार के अन्तिम ध्यान में सुख का अतिक्रम होता है। अन्तिम ध्यान की समाधि उपेक्षा-सहगत होती है।^१

बिसुद्धिमग्न में प्रज्ञा को विपस्सना के माध्यम से स्पष्ट किया गया है। वहाँ कुशलचित्त से युक्त विषयना-ज्ञान को प्रज्ञा कहा है। आलम्बन को जानना मात्र प्रज्ञा है। उसके लक्षण को जानना विज्ञान है तथा मार्ग का ज्ञान होना प्रज्ञा है। प्रज्ञा चरम उपलब्धि है। इसके स्वरूप को हेरञ्जिक (सराफ) के उदाहरण से समझाया गया है। एक अबोध बालक कार्पाषण के चित्र-विचित्र रूप को ही जानता है, पर ग्रामीण उसे उपभोग-परिभोग के साधन के रूप में भी समझता है। इन दोनों से भी अधिक ज्ञान हेरञ्जिक को है जिसे कार्पाषण के उक्त दोनों रूपों के साथ ही उसके जोड़े, जोड़े होने का भी सम्यग्ज्ञान है। प्रज्ञा की भी यही स्थिति है। वह आलम्बन के आकार और लक्षण का ज्ञाता होने के साथ ही मार्ग का भी ज्ञाता होता है। इसीलिए प्रज्ञा का प्रयोग प्रबानन के अर्थ में हुआ है।

प्रज्ञा के भेद अनेक प्रकार से किये गये हैं। प्रज्ञा स्वतः एक प्रकार की है। लौकिक और लोकोत्तर के भेद से दो प्रकार की है। जित्ता, श्रुत और भावना के भेद से उसके तीन प्रकार हैं तथा चार आर्यसत्त्वों के ज्ञान और चार प्रतिसम्भिदा से वह चार प्रकार की है। स्कन्ध, घातु, आयतन, इन्द्रिय, सत्य, प्रतीत्यसमुत्पाद आदि के समुच्चित ज्ञान से प्रज्ञा का विकास होता है। प्रज्ञा के इस विकसित रूप से आश्रयों का क्षय होता है।

विपस्सना प्राप्ति के लिए तथा कर्मस्थान के अभ्यास के लिए यह आवश्यक है कि साधक पदार्थ के स्वरूप को अलीभाँति समझे। बौद्धधर्म की दृष्टि से प्रत्येक पदार्थ अनित्य, दुःख और अनात्मक है—यदनिच्छं तं दुक्खं, यं दुक्खं तदमत्ता, यदमत्ता, तन्न मम यथा भूतं।

१. अनित्य का लक्षण—पदार्थ अनित्य है। पञ्चस्कन्ध भी अनित्य हैं। पञ्चस्कन्ध रूप पदार्थ में उत्पाद, व्यय, और परिवर्तन दिखाई देते हैं। उसे सत्त, पुगल अथवा जीव कहा जा सकता है।

१. बौद्ध-धर्म-दर्शन, पृ. ४१-४५, देखिये पीछे “बौद्धधर्म में ध्यान का स्वरूप” प्रकरण।

२. अनित्य का लक्षण—उपादीन स्कन्ध दुःख रूप माने गये हैं। रूप वेदना, संज्ञा संस्कार एवं विज्ञान ये पाञ्चस्कन्ध हैं। रूप निष्पन्न और अनिष्पन्न दो प्रकार का है। निष्पन्न रूप अठारह हैं—चार भूत रूप (पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु), पाँच प्रसाद रूप (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय), चार विषय (रूप, शब्द, गन्ध, रस), दो भाव (स्वीत्व और पुरुषत्व), एक हृदय, एक जीवितेन्द्रिय और एक कर्वालङ्काराहार, और अनिष्पन्न रूप दस हैं—एक परिच्छेद (आकाशघात), दो विज्ञप्ति रूप (काय और बन्धी विज्ञप्ति), तीन विकार रूप (लघुता, मृदुता, कर्मण्यता), चार लक्षण रूप (उपचय, सन्तति, अरता, अनित्यता)।

विज्ञान जानने के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। विज्ञान, चित्, मन ये इसके समानार्थक शब्द हैं। कुशल, अकुशल और अव्याकृत ये वेदना के तीन भेद हैं। कुशलभूमि के चार भेद हैं—कामावचर, रूपावचर, अरूपावचर और लोकोत्तर। अकुशल तीन प्रकार का है—लोभ, द्वेष और-मूल। अव्याकृत के दो भेद हैं—विपाक और क्रिया। कुल मिलाकर २१ कुशल, १२ अकुशल, ३६ विपाक, और २० क्रिया—सभी नवासी विज्ञान होते हैं। ये प्रतिसन्धि, भवाङ्ग, आवर्जन आदि चौदह प्रकार से प्रवर्तित होते हैं।

वेदना अनुभवात्मक होती है। उसके सुख, दुःख, सीमनस्य, दोर्मनस्य और अपेक्षा ये पाँच भेद हैं। संज्ञा पहचानने रूप होती है। वह कुशल, अकुशल और अव्याकृत के भेद से तीन प्रकार की है। संस्कार राशि रूप है। उसके ३६ प्रकार हैं—स्पर्श, चेतना, वितर्क, विचार, प्रीति, वीर्य, जीवित, समाधि, श्रद्धा, स्मृति, ह्री, अज्ञा, अलोभ, अद्वेष, अमोह कार्यप्रवृत्ति, चित्तप्रवृत्ति, कायलघुता, चित्तलघुता, कायमृदुता, कायकर्मण्यता, चित्तकर्मण्यता, कायप्रागुण्यता, चित्तप्रागुण्यता, एवं कायशुद्धता, ये २७ संस्कार स्वरूपतः आये हुए, छन्द, अधिमोक्ष, नमस्कार, सन्नमध्यस्थता ये चार संस्कार येवापनक, करुणा, मृदुता, काय-वाक्-मिथ्या-आजीव से विरति, ये ५ अनियत संस्कार संस्कार को अभिषम्भ में संवेतना तथा चेतना कहा गया है।

३. अनन्त का लक्षण—आत्मा (अनन्त) नाम का कोई पदार्थ नहीं। उसकी प्रतीति भ्रम मात्र है। अधिाणप्पदीपिका में अन्त शब्द के चार अर्थ दिये हैं—चित्, काय, स्वभाव, और परमन्त चित् काये स्वभावे च सो अत्ता परमन्तनि। सम्भव है, यहाँ अनन्त शब्द का अर्थ भेरा नहीं अववा क्षणमंगुर रहा हो।

विपस्सना की प्राप्ति के लिए साधक को आयतन, धातु तथा इन्द्रियों का भी समुचित ज्ञान होना चाहिए। आयतन १२ हैं—चक्षु, रूप, श्रोत्र, शब्द, घ्राण, गन्ध, जिह्वा, रस, काय, स्पर्श, मन और धर्म। धातु १४ हैं—चक्षु,

अत्यवेषण करे । अन्न, पेय, साहलीय, जीवन एक द्वार से प्रवेश कर नव द्वारों से निकलता है ।^१ “आहार में प्रतिकूल संज्ञा” में संलम्ब सिद्धु का चित्त रस-वृष्णा से विमुक्त हो जाता है । उसके पाँच काम-गुण सम्बन्धी राग दूर हो जाता है । फलतः योगी सिद्धु रूपस्कन्ध का परिज्ञानकर कायगता स्मृति की भावना में परिपक्वता प्राप्त करता है । इसके बाद वह चातुर्धातु के स्वभाव पर विचार करता है । इस विचार से उसे व्युत्पत्ता का ज्ञान हो जाता है । सत्त्व की अस्तित्वहीनता का भान होने से अय, अरति, रति, मेघ, इष्ट, अनिष्ट, हर्ष आदि की सहने की शक्ति उसमें बढ़ जाती है । सुगति प्राप्ति का यही मार्ग है । इस प्रकार समाधि की भावना जाने से उपचार और अर्पणा, दोनों समाधिर्मा प्राप्त हो जाती हैं ।

(६) विपस्सना भावना

बौद्ध साधना में समाधि भावना (चित्त की एकाग्रता) और विपस्सना भावना (अन्तर्ज्ञान) का विशेष महत्त्व है । विपस्सना का तात्पर्य है वह विशिष्ट ज्ञान और दर्शन जिनके द्वारा धर्मों की अनित्यता, दुःखता और अनात्मता प्रगट होती है—अनिच्चादिवसेन विविधाकारेण पस्सतीति विपस्सना (अभिधम्मत्थसंगह टीका) । विपस्सना सङ्खारपरिग्गाहकभाणं (अंगुत्तरनिकायट्टकथा, बालवग्ग, सुत्त ३) । विसुद्धिमग्ग में भी कहा है—सङ्खारे अभिचक्षतो दुक्खतो अनत्ततो विपस्सति ।

मुक्ति प्राप्ति के दो यान हैं—शमथयान और विपस्सनायान । इनका सम्बन्ध दो प्रकार के व्यक्तियों से है—तण्हाचरित और दिट्ठिचरित । तण्हाचरित वाले शमथपूर्वक विपस्सना के माध्यम से अर्हत् की प्राप्ति करते हैं और दिट्ठिचरितवाले विपस्सना पूर्वक शमथ के माध्यम से अर्हत् की प्राप्ति करते हैं । यहाँ श्रद्धा और प्रज्ञा तत्त्व का महत्त्व है । श्रद्धा तत्त्व के माध्यम से समाधि की प्राप्ति होती है । ऐसा साधक कर्मस्थान का अभ्यास करते हुए, श्रद्धियों की प्राप्ति पूर्वक विपस्सना मार्ग की उपलब्धि करता है और प्रज्ञा प्राप्ति कर अर्हत् बनता है । प्रज्ञाप्रधान साधक विपस्सना मार्ग का अभ्यास करता है और अन्त में प्रज्ञा-प्राप्त कर अर्हत् प्राप्ति करता है । इससे स्पष्ट है कि विपस्सना का सीधा सम्बन्ध अर्हत्प्राप्ति एवं निर्वाणप्राप्ति से है । समाधि का उनसे सीधा सम्बन्ध नहीं । शमथ

१. अन्नं पानं साहलीयं जीवनञ्च महारहं ।

एकद्वारेण पचिसत्त्वा नवहि द्वारेहि सन्वति ॥ विसुद्धिमग्ग, परिच्छेद ११.

से रहित बीजि में प्रतिपक्ष विषयनाशान मार्ग है, ऐसे मार्ग और अमार्ग का निरूपण करता है ।

६. प्रतिपदाज्ञानदर्शनविशुद्धि—उपक्लेश से रहित, विधि में लगे हुए विषयनाश वाले उदय-व्यय, भङ्ग, भयतोपस्थान, आदीभव, निर्देह, दुःखितुकम्यता, प्रतिसंख्या और संस्कारोपेक्षा, इन आठ ज्ञानों का जानकार योगी को अवश्य होना चाहिए । इनके अतिरिक्त सत्य का अनुलोमात्मक नवां ज्ञान भी उसे होना चाहिए । यह ज्ञान होने पर योगी अनिमित्त, अप्रणिहित और शून्यता इन तीन विमोक्षलुप्त को प्राप्त करता है ।

७. ज्ञानदर्शनविशुद्धि—स्रोतापत्ति, सकदागामी, अनागामी और अर्हत्, इन चार मार्गों का ज्ञान ज्ञानदर्शन विशुद्धि है । इसके लिए बोधिपक्षिकधर्मों का परिपूर्ण होना, उत्थान और बल का समायोग, प्रहातव्यधर्म और उनका प्रहाण (संयोजन, क्लेश, मिथ्यात्व, लोकधर्म, मात्सर्य, विपर्यास, ग्रन्थ, अगति, आश्रव, जोष, योग, नीवरण, परामर्श, उपादान, अनुशय, मल, अकुशल कर्मपथ, अकुशल चित्तोत्पाद), तथा परिज्ञा आदि कृत्य की परिपूर्ण जानकारी होनी चाहिए ।

विषयनाश प्राप्त योगी के सात सोपान हैं—भट्टाविमुक्त, कायसाक्षी, उभयोभाविमुक्त, धर्मानुसार ही, दृष्टि प्राप्त और प्रज्ञाविमुक्त । उनका विभाजन संस्कारोपेक्षा ज्ञान पर आधारित है ।

(ख) पूर्ण ज्ञान की प्राप्ति

सप्त विशुद्धियों की प्राप्ति से योगी का ज्ञान विशुद्ध हो जाता है और उसके समस्त आश्रवों का क्षय हो जाता है । विषयनाश का यही परिपाक है । चतुर्थ ध्यान की प्राप्ति हो जाने पर साधक श्रद्धाविष, दिव्यश्रोत्र, चेतोपर्यज्ञान, पूर्वनिवासानुस्मृतिज्ञान, तथा सत्त्वों की च्युति-उत्पत्तिज्ञान का अनुभव करता है ।

श्रद्धाप्राप्ति—विसुद्धिमग्न में दस श्रद्धाओं का उल्लेख है—अविद्यान, विकुर्वण, मनोमय, ज्ञानविस्कार, समाधिबिस्फार, आर्य, कर्मविपाकज, पुण्य, विद्यामय, और सम्यग्रयोग । पटिसम्निदासग में भी इनका वर्णन आया है । छन्द, वीर्य, चित्त और भीमांसा, ये श्रद्धा के चार पाद विशारदता की प्राप्ति की दिशा में योगी को आगे बढ़ाते हैं । आलस्य, औदत्य, राग, द्वेष, निश्रय, प्रतिवन्ध, कामराग, क्लेश आदि सोलह कारणों में चित्त प्रकम्पित हो जाता है । अतः ऐसे कारणों को दूर रखना चाहिए और उनपर विजय प्राप्त करना चाहिए ।

त्रिपिटक, अट्टकथाओं तथा विसुद्धिमग्न आदि ग्रन्थों में विभिन्न श्रद्धाओं का वर्णन किया गया है—एक से अनेक होना, प्रवट और अन्तर्ध्यान होना, दीवाल, प्राकार, गृह, बिहार, पर्वत आदि के पार जाना, वृक्षों में मोता लगाना,

रूप, चक्षु विज्ञान, श्रोत्र, शब्द, श्रोत्रविज्ञान, घ्राण, गन्ध, घ्राणविज्ञान, जिह्वा, रस, जिह्वाविज्ञान, काम, स्पर्श, कामविज्ञान, मन, धर्म, और मनोविज्ञान । इन्द्रियाँ २२ हैं—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काम, मन, स्त्री, पुरुष, जीवित, सुख, दुःख सीमनस्य, बीर्मनस्य, उपेक्षा, अज्ञा, वीर्य, स्मृति, समाधि, प्रज्ञा अनज्ञात, आज्ञा और आज्ञात ।

योगी को चार शब्दों का ज्ञान भी अपेक्षित है । चतुरार्यसत्य बौद्धधर्म की आधारशिला है । दुःख, दुःखसमुदय, दुःखनिरोध और दुःखनिरोधगामिनीप्रतिपदा ये चार आर्यसत्य हैं । जरा, मरण, शोक, परिदेव, दुःख, बीर्मनस्य, उपायास, अप्रिय का सम्प्रयोग, प्रिय का वियोग इत्यादि दुःख हैं । तृष्णा, अविद्या आदि के कारण दुःख की उत्पत्ति होती है । दुःख की उत्पत्ति के कारणों का निरोध होने से दुःखनिरोध होता है । इस दुःखनिरोध का उपाय है सम्यक् दृष्टि-संकल्प-वचन-कर्मान्त-आजीव-व्यायाम-स्मृति-समाधि रूप आष्टाङ्गिक मार्ग का पालन ।

इसी सन्दर्भ में प्रतीत्यसमुत्पाद का ज्ञान भी आवश्यक है । इसका समावेश चतुरार्यसत्य में हो जाता है । परन्तु इसका विशेष महत्त्व होने के कारण पृथक् वर्णन ही प्रायः किया गया है । प्रतीत्यसमुत्पाद का तात्पर्य है कारण पूर्वक उत्पत्ति होना और निरोध होना । अविद्या के प्रत्यय से संस्कार, संस्कारों के प्रत्यय से विज्ञान, विज्ञान के प्रत्यय से नामरूप, नामरूप के प्रत्यय से षडायतन, षडायतनों के प्रत्यय से स्पर्श, स्पर्श के प्रत्यय से वेदना, वेदना के प्रत्यय से तृष्णा, तृष्णा के प्रत्यय से उपादान, उपादान के प्रत्यय से भव, भव के प्रत्यय से जाति (जन्म), जाति के प्रत्यय से जरा, मरण, शोक, परिदेव, दुःख, बीर्मनस्य, उपायास उत्पन्न होते हैं । यह दुःखसमुदय का अनुलोमात्मक ज्ञान है । इसी प्रकार दुःख निरोध का भी ज्ञान होना चाहिए । प्रत्ययों की संख्या २४ बतायी गई है—हेतु, आलम्बन, अधिपति, अनन्तर, समानन्तर, सहजात, अन्योन्य, निम्न, उपनिम्न, पुरेजात, पश्चात्जात, आसेवन, कर्म, विपाक, आहार, इन्द्रिय, ध्यान, मार्ग, सम्प्रयुक्त, बिप्रयुक्त, अस्ति, नास्ति, विगत और अविगत । प्रतीत्यसमुत्पाद बौद्धधर्म का कर्म सिद्धान्त है । उसका सम्यग्ज्ञान होने पर निर्वाण सब-प्राप्त हो जाता है ।

(६) विपस्सना और सत्तविसुद्धि

विसुद्धिमग्न के अनुसार चित्त और ज्ञान की परम विसुद्धि निर्वाण-प्राप्ति का मूल कारण है । रथविनीतसुत (मज्झिम निकाय) में निम्न सात प्रकार की परिशुद्धियाँ निर्दिष्ट हैं जिनके पालने से 'अनुपादा परिनिर्वाण' की प्राप्ति होती है—सीलविसुद्धि, चित्तविसुद्धि, विट्ठिविसुद्धि, कांक्षावितरणविसुद्धि,

समागत बोधिसत्व उसके परिमण्डल में बैठ जाते हैं। उसके कार्यों से उत्थित महारक्षियों से साधक बोधिसत्व का अभिषेक होता है। तदनन्तर वह महाशाक से परिपूर्ण होकर धर्मचक्रवर्ती बन जाता है और संसारियों का उद्धार करना प्रारम्भ कर देता है। उक्त भूमियों में क्रमशः दान, शील, शान्ति, वीर्य, ध्यान, प्रज्ञा, उपाय कौशल, प्रणिधान, बल और ज्ञान पारमितायें प्रधान रहती हैं। इन भूमियों को जैन परिभाषा में गुणस्थान कहा जा सकता है।

महायानी साधक का तृतीय रूप है, त्रिकायवाद। बुद्धत्व प्राप्ति के बाद बुद्ध अवैजिक आदि धर्मों से परिमण्डित हो जाते हैं और संसारियों के उद्धार करने का कार्य बुद्धकाय के माध्यम से प्रारम्भ कर देते हैं। बुद्धकाय अविच्छेदता एवं शून्यता धर्मों का एकाकार रूप है। कायभेद से उसके तीन भेद हैं—स्वभावकाय, सम्भोगकाय, और निर्माणकाय। स्वभावकाय बुद्धकी विशुद्धकाय का पर्यायार्थक है।^१ ज्ञान की सत्ता को स्वभावकाय से पृथक् मानकर काय के चतुर्थ भेद का भी उल्लेख मिलता है। इस भेद को ज्ञान धर्मकाय कहा गया है। इसका फल है—मार्गज्ञता, सर्वज्ञता और सर्वाकारज्ञता की प्राप्ति। स्वभावकाय और ज्ञानधर्मकायके संयुक्तरूप को ही धर्मकाय की संज्ञा दी गई है। सम्भोगकाय के माध्यम से बुद्ध विभिन्न क्षेत्रों में देशना देते हैं, अतः उनकी संख्या अनन्तानन्त भी हो सकती है। निर्माणकाय के द्वारा इहलोक में जन्म लिया जाता है।^२ बुद्ध इन त्रिकायों द्वारा परमार्थकार्य करते हैं—

करोति येन चित्राणि हितानि जगतः समम् ।

आभवात् सोऽनुपच्छिन्नः कायो निर्माणको भूतेः ॥^३

तन्त्रिक साधना—

साधारणतः तान्त्रिक साधना के बीच त्रिपिटककालीन बौद्धधर्म में मिलने लगते हैं पर उसका व्यवस्थित रूप ईसा पूर्व लगभग द्वितीय शताब्दी से उपलब्ध होने लगता है। गुह्यसमाज आदि तन्त्रों का अस्तित्व इसका प्रमाण है। सुचन्द्र, इन्द्रभूमि, राहुलभद्र, श्रीमैयनाथ, नागार्जुन, आर्यदेव आदि अचार्यों की परम्परा बौद्ध तान्त्रिक साधना से जुड़ी हुई है। श्रीधाम्यकूट, श्रीपर्वत, श्रीमलयपर्वत आदि इसी साधना से सम्बद्ध हैं।

१. Tibetan Yoga, लेखक—W. Y. Evans. Wentz,

Buddhism in Tibet, लेखक—सुशील सुष आदि ग्रन्थ ।

२. Japani Buddhism Essays in Zen Buddhism आदि ग्रन्थ ।

जल पर चलना, आकाश से जाना, चन्द्र सूर्य का स्पर्श करना, बहुलोकधमन-
दूर को पास करना, बहुत की थोड़ा करना, थोड़े को बहुत करना, प्रभृति ।
इनमें कुछ विकृत्यंजन और कुछ मनोमय आदियाँ हैं ।

अभिज्ञाप्राप्ति—अभिज्ञा की प्राप्ति ज्ञान की पूर्णता का प्रतीक माना जाता है । बौध्दिकान्त में यह अभिज्ञाओं का वर्णन मिलता है । त्रिपिटक में विविध प्रसंगों पर इनका विविध रूप से निर्देश हुआ है । विशेष रूप से अभिज्ञा की वहाँ दो सूचियाँ मिलती हैं । प्रथम को प्रज्ञा कहा है जो समाधि से सम्बन्धित है । वे ५ हैं जिनका ऊपर उल्लेख किया गया है । ये बोधिसत्त्वों और साधारण आदियों द्वारा भी प्राप्य हैं । दूसरी विषय सूची में यह अभिज्ञायें हैं । जो विषयना से सम्बन्धित हैं उनकी प्राप्ति आध्ववध्यवन्त्य है । इसे अर्हत् साधना भी कहा है । इन अभिज्ञाओं को साक्षात्कार (सच्छिकातम्ब) किया जाता है । प्रथमा आदि अथवा अभिज्ञा आदिविध का वर्णन ऊपर किया जा चुका है । इनके अतिरिक्त २. दिम्बसोत्थातु, ३. चेतोपरिष्माण, और ४. पुब्बेनिवासानु-स्सतिमाण हैं । चतुर्थ ज्ञान के अन्तर्गत संबर्त और विवर्त का परिज्ञान भी सम्मिलित है । संबर्तकल्प में प्रलय और बुद्धभोक्तों का ज्ञान तथा विवर्तकल्प में सृष्टि का ज्ञान अन्तर्भूत है । पञ्चम अभिज्ञा सत्त्वों की व्युत्ति और उत्पत्ति का ज्ञान (सत्तानं धुत्तुपपातमाण) है । इसमें यथाकर्मयोगज्ञान और अनागतसंबन्ध ज्ञान गणित है ।

(त) समापत्ति और निर्वाण

विषयना की प्राप्ति और अभिज्ञा की उपलब्धि के उपरान्त योगी समापत्ति सुख का अधिकारी होता है । ध्यान समापत्ति, फलसमापत्ति, एवं निरोध समापत्ति के बाद योगी निर्वाण प्राप्त करता है । शरीर के रहने पर वह सोपधिशेष और शरीर नष्ट हो जाने पर निरूपधिशेष कहा जाता है ।

निर्वाण (पालि निब्बान) नीतिक इच्छाओं की समाप्ति का सूचक है । यह निर्वाण का निषेधात्मक रूप है । उसका विधेयात्मक रूप मोक्ष, निरोध, सन्त, सच्च, सिद्ध, जगत, ध्रुव सरण, परायण, अकन्त, क्षेम, कैवल, पद, पणीत, अकृत, मुक्ति, विमुक्ति, सन्ति, बिसुद्धि, निम्बुति आदि शब्दों में व्यक्त होता है ।

निर्वाण की प्राप्ति योगी की चरम उपलब्धि है और समस्त क्लेशों का उपशमन उसका साध्य है । साधनार्थे उसके साधन हैं ।

स्थविरसादी योग साधना का यह रूप हीनयान सम्प्रदाय में भी हीनाधिक रूप से प्रचलित रहा है । विद्वान्तों और साधनाओं के विकास में स्थविरवाद के अतिरिक्त हीनयान के जम्बू सम्प्रदायों में विकास के सोपान इष्टक हैं । उनकी चरम परिणति महायानी साधना में दिक्षाई देती है ।

२. महायानी साधना

स्वविरवादी (हीनयानी) साधना में साधक आत्मकेन्द्रित रहता है पर 'महायानी साधना इस सीमा को स्वीकार नहीं करती। उसमें तो साधक बहुमुखी व्यक्तित्व सम्पन्न और लोकपरायण हो जाता है। बौद्ध साधना का यह आध्यात्मिक क्रान्तिकारी दर्शन निःसन्देह आकर्षक, सुखदायक और अनुभूतिजनक था। उसकी लोकप्रियता का प्रधान कारण भी यही है।

महायानी विचारधारा के साथ ही उसकी साधना का उदय हुआ। यह समय ई० पू० की लगभग तृतीय शताब्दी निर्दिष्ट किया जा सकता है। अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता महायानी साधना का सम्भवतः आद्यग्रन्थ होगा। उसके बाद तो महावस्तु, दिव्यावदान, अवदानशतक, बोधिचर्यावतार, शिक्षा-समुच्चय आदि अनक महत्वपूर्ण ग्रन्थों का सृजन हुआ। विज्ञानवाद और शून्यवाद नाम की दो शाखाओं में उसका विभाजन किया गया। इन दोनों शाखाओं में नागाजुन, आर्यदेव मैत्रेयनाथ, असंग, वसुबन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, अर्चट और शान्तरक्षित प्रधान हैं।

महायानी साधना के प्रमुखतः तीन भेद हैं—बोधिचित्त के द्वारा पारमिताओं की प्राप्ति, दशभूमिया तथा त्रिकायवाद। महायानी साधना को बोधिसत्त्वसाधना भी कहा गया है।

बोधिसत्त्व—साधना में बोधिसत्त्व समस्त विश्व का परोपकार और परित्राण करने का प्राणधान करता है। वह प्रणिधान उसे अचित्तता अथवा परार्थचित्तता की स्थिति में लाकर खड़ा कर देता है। अचित्तता के अन्तर्गत महाकल्याण और महाप्रज्ञा का समन्वित रूप विद्यमान रहता है। बुद्धत्व की प्राप्ति का यह आधार स्तम्भ है। अचित्तता का सामान्यतः अर्थ पदार्थ के अस्तित्व को अस्वीकार करना अथवा उसे शून्य मानना है या यही शून्यतामयी दृष्टि सहायान की विशेषता है। उपायकीशल तथा पुण्यसंभार और ज्ञानसंभार से से इस दृष्टि में अधिक विबुद्धि आती है। पुण्यसंभार की प्राप्ति कुशलकर्मों की विधेयता तथा अकुशल कर्मों की निषेधता अथवा प्रहाणता पर निर्भर है। दृढ़ अध्यवसाय और दृढ़ आशय इसके लिए अपेक्षित हैं। ज्ञानसंभार की उपलब्धि असंगता, निःस्वभावता एवं नैरात्म्य चिन्तन पर अवधारित है। प्रज्ञापारमिता-ज्ञानसंभार है और ज्ञान, क्षील, क्षान्ति, कीर्त्य एवं ध्यान पारमितायें पुण्य संभार

तन्त्र साधना का प्रमुख लक्ष्य देवी शक्तियों को बंध में करके बुद्धत्व प्राप्ति करना है। इसमें प्रायः किसी शक्ति विशेष की उपासना की जाती है और उसे अत्यन्त गोपनीय रखा जाता है। इससे अलौकिक सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं। आठानाटीयसुत में इस प्रकार के अलौकिक प्रदर्शन दिखाई देते हैं। जैसे मूल बौद्धधर्म में मन्त्र, जप अथवा प्रतिष्ठा का कोई भी उल्लेख नहीं है पर वहाँ बुद्ध की चार शक्तियाँ अवश्य बताई गई हैं। छन्द (इच्छा), वीर्य (प्रयत्न), चित्त (विचार) तथा बीमसा (परीक्षा)। इसके अतिरिक्त प्राण एवं चित्त के साधन भी बताये गये हैं। इन्हीं भावनाओं एवं विकसित अवस्थाओं को यहाँ विभिन्न नाम दे दिये गये हैं। उनमें तन्त्रयान, वज्रयान, मन्त्रयान, सहजयान प्रमुख हैं।

तान्त्रिक साधना के अनुसार दुष्कर और तीव्रतप की साधना करनेवाला सिद्धि नहीं पाता। सिद्धि वही पाता है जो यथेष्ट कामोपभोगों के साथ साधना भी करे। यही उसका योग है। साधना की दृष्टि से तन्त्रों के चार भेद हैं - क्रिया, चर्चा, योग और अनुत्तर योग। क्रियातन्त्र कर्मप्रधान साधना है। इसमें चारणी तन्त्रों का समावेश हो जाता है। यहाँ बाह्य शारीरिक क्रियाओं का विशेष महत्त्व है। चर्चातन्त्र समाधि से सम्बन्धित है। वैरोचन अभिसम्बोधि नामक ग्रन्थ में इस साधना का विस्तृत वर्णन उपलब्ध होता है। सनैमित्तिक एवं अनैमित्तिक योग इसके विशिष्ट प्रकार हैं। योगतन्त्र में महाबुद्धा, धर्मबुद्धा, समयबुद्धा और कर्मबुद्धा योग अधिक प्रचलित हैं। अनुत्तरतन्त्र वज्रसत्त्वसमाधि का दूसरा नाम है। साधना की दृष्टि से इसके दो भेद हैं—मातृतन्त्र और पितृतन्त्र। इन तन्त्रों की विधियों में प्रधान हैं - विबुद्धयोग, धर्मयोग, मन्त्रयोग और संस्मानयोग। इनको वज्रयोग भी कहा जाता है।

तिब्बत और चीन में प्रचलित बौद्ध साधना

बौद्ध तान्त्रिक साधना भारत के बाहर अधिक लोकप्रिय हुई। तिब्बत, चीन और जापान ऐसे देश हैं जिनमें महायानी साधना का विकास अधिक हुआ है। तिब्बत में ईसा की सप्तम शताब्दी में सम्राट् स्त्रोङ्चन गम्पो के राज्यकाल में बौद्धधर्म का प्रवेश हुआ। थोनमी सम्भोट आदि अनेक तत्काल

१. दुष्करं नियमस्तीत्रः सेव्यमानो न सिद्धयति

सर्वकामोपभोगेस्तु सेवयंभ्रातु सिद्धयति।

सर्वकामोपभोगैश्च सेव्यमानै यथेच्छतः

अनेन सहयोगेन लघु बुद्धत्वयोगतः ॥

गुह्यसमाज, पृ० २७,

तिब्बत से भारत आये और आचार्य विमलमित्र आदि अनेक विद्वान भारत से तिब्बत पहुँचे । यहीं से तिब्बत में भाषा, लिपि, धर्म और साधना का प्रचार प्रारम्भ होता है । सम्राट् स्त्रोङ्गचन स्वयं प्रथम धर्मज्ञ और तन्त्रज्ञ थे । उन्होंने के काळ में 'भगिकाबुम' नामक तिब्बती साधना का ग्रन्थ लिखा गया ।^१

तिब्बती साधना की दो प्रणालियाँ हैं—पारमितानय और तान्त्रिकनय । पारमितानय में कल्याण और प्रज्ञा का आधार होता है तथा तान्त्रिकनय में महाकल्याण का ही आधार होता है । इन साधनाओं से तिब्बती साधकों का मुख्य उद्देश्य ब्रह्मपद प्राप्त करना बताया गया है । कुछ और भी साधनाएँ हैं । महामुद्रायोग, हठयोग, पञ्चाङ्गयोग, षष्ठयोग, सहजयोग, उत्पत्ति-क्रमयोग, प्रत्याहारयोग आदि । लोकेश्वर, अक्षोभ्य, कालचक्र, लामाई नलजोर आदि नाम की साधनाएँ भी प्रचलित हैं ।

जापान में प्रचलित बौद्ध साधना

सामान्यतः ऐसा प्रतीत होता है कि ईसा की सप्तम शताब्दी में ही बौद्धधर्म जापान में सम्भवतः कोरिया से पहुँचा । वहाँ सम्राट् शोतोकु ने उसे भिक्षु के समान संरक्षण प्रदान किया । कालान्तर में जापान में बौद्धधर्म का पर्याप्त विकास हुआ और फलतः न्यारट् सम्प्रदाय खड़े हो गये—कुश (अभिषागिक) और जोजित्सु (अभिषागिक) धेरवादाश्रयी हैं तथा सनरान (ध्युत्पादादी) होस्सो (आदर्शवादी), केगोन (प्रत्येक बुद्धानुसारी), तेण्डई (प्रत्येक बुद्धानुसारी), जेन (प्रत्येक बुद्धानुसारी), जोडो (सुखावती व्यूहानुसारी), शिशु (सुखावती व्यूहानुसारी और निचिरेन (सद्धर्मपुण्डरीकानुसारी) । इन में शिगोन, जेन और निचिरेन सम्प्रदाय साधना की दृष्टि से विशेष महत्वपूर्ण हैं । ये सभी साधनाएँ भारत में प्रचलित बौद्ध साधना के समानान्तर अथवा किञ्चित् विकसित रूपान्तर लिये हुए हैं ।^२

बौद्ध योगसाधना के उक्त समग्ररूप^३ को देखने से यह स्पष्ट है कि वह मूल बौद्धधर्म की भित्ति पर प्रस्थापित एक योग प्रक्रिया है । उसका विकसित रूप सप्तदेशीय संस्कृति और सम्यता के तत्त्वों पर आधारित रहा है । भारतीय बौद्धेतर संस्कृतियों में स्वीकृत योगसाधना से भी बौद्धयोग साधना का आदान-प्रदान हुआ है । इसकी परिधि और विस्लेषण अभी शेष है । इस दृष्टि से पातिमोक्ख की सभी परम्पराओं का विशेष अध्ययन अपेक्षित है ।

१. तिब्बज्ज योग, बुद्धिज्ज इन तिब्बते आदि ग्रन्थ देखिये ।

२. *Japanese Buddhism Essays in Zen Buddhism*

३. बौद्ध साधना का विकास, पृ. २३-७३

पातिमोक्ष की विभिन्न परम्परायें—पातिमोक्ष के नियमों की विभिन्न परम्परायें साहित्य में उल्लेख होती हैं ।^१

पाराधिक संघादिवेष अनियत निःसर्गिक पादि. प्रतिये. सैष्य अधिकरण.							
I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
सर्वातिवादिय	४	१३	१३	६०	४	११३	७
संस्कृत	"	"	"	"	"	"	"
विनय निदान सूत्र	"	"	"	"	"	"	"
सर्वास्तिवाद विनय	"	"	"	"	"	१०७	"
सर्वास्तिवाद विनय विद्यावा	"	"	"	"	"	६१	"
मूल सर्वास्तिवादित् नीर व्याख्या	"	"	"	"	"	६८	"
तिब्बतल	"	"	"	"	"	१०८	"
महाभ्युत्पत्ति	"	"	"	"	"	१०५	"
समयुक्त नीर टीका	"	"	"	"	"	११०	"
महाशासक नीर व्याख्या	"	"	"	६१	"	१००	"
काश्यपीय	"	"	"	६०	"	६६	"
उपाधि परिपृच्छा	"	(२)	"	६२	"	७२	(७)
सूत्र	"	...	"	"	"
पादि	"	२	"	"	"	७५	७
महासाधिक	"	"	"	"	"	६६	"

१. A comparative study of the pratimoksa, pichow Ph. D., वालनिकेतन, १९५५ ।

रचना काल—प्रातिमोक्ष के इन नियमों की संख्या से यह स्पष्ट है कि सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय में भिक्षु नियमों की संख्या सर्वाधिक थी—२६३ और महासाधिकों में सबसे कम थी—२१८। बुद्ध के समय में इनमें से कितने नियम प्रचलित थे, कहना कठिन है। इनके सन्दर्भ में सुत्तविभाग में जो कथाएँ दी गई हैं वे प्रायः कल्पनात्मक मानी गई हैं। पर उनमें तथ्यांश तो अवश्य होना चाहिए। पालि प्रातिमोक्ष से सम्बद्ध घटनाओं ने ही प्रातिमोक्ष का निर्माण किया है। अतः इसकी रचना में एक नहीं, अनेक भिक्षुओं का हाथ है। अशोक के समय तक प्रातिमोक्ष स्थिर हो चुका होगा क्योंकि भाद्र शिलालेख में जिन सात ग्रन्थों का उल्लेख है, उनमें विनय समुत्तस का प्रथम स्थान है। इसका सम्बन्ध प्रातिमोक्ष से ही होना चाहिए। अतः प्रातिमोक्ष की रचना की ऊपरी सीमा ५०० ई. पू. और निचली सीमा २५० ई. पू. मानी जा सकती है।

प्रातिमोक्ष का उद्भव और विकास—प्रातिमोक्ष का उद्भव परम्परानुसार विपस्ती से माना जा सकता है। उनके कथन को ही आगे के बुद्धों ने दुहराया है। पञ्चत्ति कथा में पूछा गया है कि विपस्ती आदि तथागतों के समक्ष ब्रह्मचर्य चिरकाल तक क्यों नहीं ठहरा? भगवान् बुद्ध ने इसका उत्तर दिया कि उन लोगों ने श्रावकों को विस्तार से उपदेश दिया, संक्षेप से नहीं। अतः तथागतों के अन्तर्धान हो जाने पर वह सब विस्मृत हो जाता था। प्रातिमोक्ष भी नहीं बताया जाता था। तब सारिपुत्त ने भगवान् से संक्षेप में शिक्षापदों एवं प्रातिमोक्ष सूत्रों को बताने का आग्रह किया। प्रस्तुत पालि प्रातिमोक्ष उसी परम्परा पर आधारित है। वैसे इसका प्रादुर्भाव विपस्ती की निम्न गाथाओं में खोजा जा सकता है।

क्षान्ति परमं तपो तित्तिक्खा

निब्बानं परमं वरन्ति बुद्धा ।

सन्ना पापस्स अकरणं कुसलस्स उपसंपदा ।

सच्चित्त परियोदपनं एतं बुद्धान सासनं ॥

प्रातिमोक्ष का विकास संगीतियों के माध्यम से हुआ है। भाषा और संस्कृति की विभिन्नता भी इसमें एक बड़ा कारण रहा होगा। इसी सन्दर्भ में स्वर्ण आदि रखने के १० नियमों की कहानी भी जुड़ी है। रजत और स्वर्ण का विधान यश ने संगीति में उठाया था जो मान्य कर लिया गया था। यह निःसर्गिक—मात्यन्तिक का १८ वां नियम है। महासाधिकों के शेष ९ नियमों का कोई विशेष परिचय नहीं मिलता। सम्भव है वे ९ नियम उत्तरकालीन रहे हों।

द्वितीय संकीर्ति में महादेव के सिद्धान्त भी इसी प्रकार के विघटन के कारण बने। अतः लम्बा है, आचार की अपेक्षा विचार वैमिश्रित संश्लेष का मूल कारण रहा होगा। सोकोतरवाद, सर्वास्तिवाद, विज्ञानवाद, आदि सम्प्रदायों का प्रादुर्भाव भी विचारों की विविधता की पृष्ठभूमि में ही हुआ है।

पातिमोक्ष का संकल्प क्रमिक रूप से नहीं हुआ बल्कि अपराधों की गम्भीरता के आधार पर हुआ है। सबसे बड़ा अपराध पाराजिक है जिसके कारण शिशु संघ से निष्कासित कर दिया जाता है। इसी प्रकार उससे कम गम्भीर अपराध क्रमशः संघादिशेष, अनियत, निःसंगिक—प्रात्यन्तिक, प्रातिदेसनीय, शैश और अधिकरणसमय। पर यह निष्कर्ष भी सही नहीं क्योंकि अनियत, शैश और अधिकरणसमय नियम परिस्थितियों आदि पर निर्भर करते हैं। शायद यही कारण है कि अन्य सम्प्रदायों में पातिमोक्ष के नियमों का यही क्रम नहीं रखा गया।

वर्ग विभाजन—पातिमोक्ष के नियमों को वर्गों में भी विभाजित कर दिया गया है। भिक्खु पातिमोक्ष का वर्ग विभाजन इस प्रकार है। पाराजिक, संघादिशेष और अनियत में कोई वर्ग नहीं। निस्संगिय—पाचित्तिय में ३ वर्ग हैं—

१. चीवरवग्ग (१०), २. कोसियवग्ग (१०), और ३. पत्तवग्ग (१०)। पाचित्तिय में ६ वर्ग हैं—१. मुसावादवग्ग (१०), २. भूतगामवग्ग (१०), ३. भिक्खुतोवादवग्ग (१०), ४. भोजनवग्ग (१०), ५. अचेलकवग्ग (१०), ६. सुरापानवग्ग (१०), ७. सप्पाणकवग्ग (१०), ८. सहर्षम्मिकवग्ग (१२), और ९. रत्तनवग्ग (१०)। प्रातिदेसनीय में कोई वर्ग नहीं। सेखिय में ७ वर्ग हैं—१. परिमंढलवग्ग (१०), २. उज्जग्गिकवग्ग (१०), ३. खम्भकवग्ग (१०), ४. सक्कच्चवग्ग (१०), ५. कबलवग्ग (१०), ६. गुरुसुखवग्ग (१०), और ७. पादुकावग्ग (१५)। अधिकरणसमय में कोई वर्ग नहीं।

भिक्खुनी पातिमोक्ष—में पाराजिक और संघादिशेष में वर्ग विभाजन नहीं है। निस्संगिय—पाचित्तिय में ३ वर्ग हैं—१. पत्तवग्ग (१०), २. चीवरवग्ग (१०), और जातरूपवग्ग (१०)। पाचित्तिय में १६ वर्ग हैं—१. लसुनवग्ग (१०), २. रत्तनवग्ग (१०), ३. नग्गवग्ग (१०), ४. तुक्कवग्ग (१०), ५. चित्तागारवग्ग (१०), ६. आरामवग्ग (१०), ७. गान्धनीवग्ग (१०), ८. कुमारिभूतवग्ग (१२), ९. छत्तवग्ग (१२), १०. मुसावादवग्ग (१०), ११. भूतगामवग्ग (१०), १२. भोजनवग्ग (१०), १३. चरित्तवग्ग (१०), १४. जोतिवग्ग (६), १५. बिट्ठिवग्ग (११), और १६. मम्मिकवग्ग (१०)।

इन दोनों प्रातिमोक्षगत नियमों के तुलनात्मक अध्ययन से यह स्पष्ट है कि भिक्षुओं और भिक्षुणियों के नियमों के विधानक्रम में एकरूपता अथवा समान क्रम नहीं रखा गया है। मूलसर्वास्तिवाद सम्प्रदाय में यह विभाजन अधिक वैज्ञानिक है। अन्य सम्प्रदायों में भी क्रमवैभिन्न्य है। यह ठीक भी है, क्योंकि उत्तरकाल में हर सम्प्रदाय के अपने-अपने केन्द्र बन चुके थे। जैसे सर्वास्तिवाद कश्मीर में, महासांघिक पाटलिपुत्र में, स्थविरवाद राजगृह में। विशेष रूप से शैल घर्मों में विभिन्नता आना स्वाभाविक थी। इसका कारण था, जैसा ऊपर कह दिया गया है, उस समय स्थविर नियमों के अर्थों में और परम्पराओं में परिवर्तन कर रहे थे। भाषा और संस्कृति की विविधता भी इसमें कारण थी। विनीतदेव (८ वीं शती) ने लिखा है कि सर्वास्तिवादी संस्कृत महासांघिक प्राकृत, सम्मतीय अपभ्रंस और स्थविरवादी सम्प्रदाय पेशाची का उपयोग किया करते थे। शैलघर्म कभी भी नियतसंख्यक नहीं रहे। उनमें यथासमय लोकव्यवहार की दृष्टि से परिवर्धन होता रहा है। सामान्यतः भिक्षुशीलनिर्देश से प्रातिमोक्ष का विकास मानने पर उपोसथ आदि का विकासक्रम भी संगत बन जाता है।

अन्य विनय नियमों का प्रभाव—बौद्ध विनय पर जैन और वैदिक विनय का पर्याप्त प्रभाव रहा है। प्रातिपक्ष विनयपाठ जीवन की शुद्धि के लिए किया जाता था। इसके लिए भिक्षु—भिक्षुणी को संघ के समक्ष जाना आवश्यक था पर कुछ ऐसे भी उद्धरण मिलते हैं जहाँ अपवित्र अथवा पापकृत भिक्षु को संघ में इस निमित्त प्रवेश नहीं दिया गया।^१ जैनविनय में प्रायश्चित्त आदि की विधि इस सन्दर्भ में स्मरणीय है।

पंचशील बौद्धों में बहुत प्रचलित है। पर वह केवल उसी की सम्पत्ति नहीं। जैन और वैदिक सम्प्रदाय में भी लगभग उसी प्रकार के आचार का विधान है। जैनधर्म के पाँचव्रत तो बिल्कुल वैसे ही हैं—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। बुद्ध बहुत भी पूर्व उनका विधान जैन धर्म में हो चुका था।^२ वर्षावास का विधान जैन भिक्षुओं में स्वीकृत विधान के आधार पर हुआ ही था। खान-पान आदि सम्बन्धी विधान भी इसी प्रकार हैं जो जैन विनय से भावित रहे हैं। संघ विधान भी मिलता-जुलता सा है। इसका विशेष अध्ययन आगे प्रस्तुत किया जायगा।

१. महापदान सुत्त, ३-२८

२. देखिए कैलक का प्रबन्ध—Jainism in Buddhist Literature.

बौद्ध विनय सम्बन्धी प्राचीन साहित्य

बौद्ध विनय (प्रातिमोक्ष) पर पालि, संस्कृत आदि प्राचीन भाषाओं में बहुत साहित्य लिखा गया है। उसका किञ्चित् विवरण निम्न प्रकार है—

स्यविरवाद (पालि) विनयपिटक—सं० Oldenberg, ५ भाग, P. T. S., लन्डन आदि १८७६-१८७३। अंग्रेजी में अनुबादित—I. B. Hoerner, ६ भाग, P. T. S., १९३८-५२। नागरी संस्करण—सं० भिक्षु जगदीश कश्यप, १९५६, हिन्दी अनु. राहुल सांकृत्यायन, सर्वास्तिवादी विनय पिटक—(संस्कृत) प्रातिमोक्ष, सं० Finot, JA., १९१३, Waldschmidt भिक्षुप्रातिमोक्ष, Leipzig, १९२६, Rosen (विनयविभाग), Berlin, १९५६, Hartel (विनयवस्तु: कर्मवाचना), Berlin, १९५६, Ridding, (विनयवस्तु, भिक्षुणी कर्मवाचना), JA. १९३८, Rouren ने विनयोत्तरग्रन्थ की उपालिपरिपृच्छा को भी सम्मिलित किया है। सर्वास्तिवादिन्—(चीनी) T. १४३५, T. १४३६, T. १४३७ और T. १४४१। मूलसर्वास्तिवादिन्—(संस्कृत)—प्रातिमोक्षसूत्र—सं० बनर्जी, I. H. Q. १९५३, विनयविभाग—सं० Rosen, विनयवस्तु—सं० दत्त (गिलगिट मेन्सक्रप्ट्स), कलकत्ता, १९४२-५०, चतुष्परिषत्सूत्र—सं० Tucci। तिब्बतन्—Rockhill द्वारा The life of the Buddha में अनुदित। चीनी—T. १९४२-५१, और १४५४-५, धर्मगुप्तक (संस्कृत)—Kitsuzo no kenkyu में कुछ भाग Hirakawa द्वारा उल्लिखित। चीनी—T. १४२८-३१। महीसांसक (चीनी) T. १४२१-४। काश्यपीय (हैमवत, चीनी, केवल विनयमात्रिका) T. १४६३, महासांघिक (चीनी) T. १४२५-७, सारिपुत्रपरिपृच्छा, T. १४६५। लोकोत्तरवादिन्—(संस्कृत)—प्रातिमोक्षसूत्र—सं० Pa-chow और मिश्र, इलाहाबाद, १९५६. महावस्तु—सं० Senart, पेरिस, १८८२-९७। अनु. Jones P.T.S. १९४६-५६ (तीन भाग)। टीकार्ये—अठ्कथा-समन्तपासादिका (बुद्धचोप), सं०—Takakusu आदि, ७ भाग, P. T. S. १९२४-४७. सुमिका भाग का अनुवादन Jayawickrama ने Inception of Discipline के नाम से किया है, P. T. S. १९६२। टीका—पोराण (वजिरबुद्ध) सं० Rangoon, १९४६-२१. नया संस्करण, १९६१ छट्टसंगायन। सारत्वदीपनी (सारिपुत्त), ४ भाग, १९०२—

T. का तात्पर्य है Taisho. (Hobogirin, इन्वेन्स) संस्करण, महायान त्रिपिटक भी देखिए।

२४. वैवरिक्खित और भैषंकर द्वारा अपूर्व टीका, कोलम्बो, १९१४-१९३३ । विमलविजोदनी (काश्यप)—सं० Rangoon, २ भाग, १९१३, धम्माचर-सिस्स द्वारा १ भाग, कोलम्बो १९३५ । अट्टयोजना (नानकिरि), Bangkok १९२७-८ । विनयवत्थमञ्जूसा (बुद्धनाग), सं० एकनायक, कोलम्बो, १९१२ ।

बुद्धकसिक्खा (धर्मशी), सं० Muller J. P. T. S. १८८१ । पोरण (धर्मशी)—अप्रकाशित । नव (संघरक्खित), अप्रकाशित । मुसंगलप्पसादनी (वचिस्सार), अप्रकाशित । मूलसिक्खा (धर्मशी), सं० Muller, J. P. T. S. १८८३ पोरण (विमलसार), अप्रकाशित । अभिनव (वचिस्सार), अप्रकाशित, विनयविनिच्छय (बुद्धदत्त), सं० बुद्धदत्त, P. T. S. १९२८ और उत्तर विनिच्छय (बुद्धदत्त)—सं० बुद्धदत्त, P. T. S. १९२८ । पोरण (उपतिस्स), अप्रकाशित । विनयसंघ (सारिपुत्त), अप्रकाशित । विनय समुद्धानदीपनी (सद्धम्मजातिपाल), अप्रकाशित । पातिमोक्खविसोधनी (सद्धम्म-जोतिपाल) अप्रकाशित । विनयविभंगपदव्याख्यान (विनीतदेव) तिब्बतन । विनयवस्तुटीका (कल्याणमित्र), तिब्बतन । विनयसंग्रह (विशेषमित्र), आमेणेरकारिका (शाक्यसुभ) आदि टीकायें प्रातिमोक्षसूत्र पर तिब्बती भाषा में उपलब्ध हैं । समन्तपासादिका (बुद्धघोष), सारत्थदीपनी, निदान कथा आदि ग्रन्थ भी प्रसिद्ध हैं । विनयसूत्र (गुणप्रभ) विनयसूत्रटीका (धर्ममित्र) आदि महायानी विनय के ग्रन्थ हैं ।

ये सभी विनय ग्रन्थ मूलतः पालि विनयपिटक के अन्तर्गत पातिमोक्ख पर आधारित हैं । उत्तरकालीन सम्प्रदायों का विनय स्वभावतः उत्तरकालीन साहित्य में प्रतिबिम्बित होगा ही । उपर्युक्त विनय साहित्य में भी बौद्ध सम्प्रदाय के लगभग सभी प्रमुख सम्प्रदायों का आचार विधान उल्लिखित है । सांस्कृतिक वातावरण की पृष्ठभूमि में उनकी उत्पत्ति और विकास हुआ है । इस दृष्टि से पातिमोक्ख (प्रातिमोक्षसूत्र) विशेष महत्वपूर्ण ग्रन्थ कहा जा सकता है ।

प्रस्तुत संस्करण—

परिवर्तन । ८

अहिंसा के प्राचीन सन्दर्भ

अहिंसा धर्म-संस्कृति की आधारशिला है। उसका प्रत्येक सिद्धान्त अहिंसात्मक भावना से अनुप्राणित है। मैत्री, प्रमोद, कारुण्य, और माध्यस्थ्य भावों का अनुवर्तन, समता और अपरिग्रह का अनुचिन्तन, नय और अनेकान्त का अनुग्रहण तथा संयम और सच्चरित्र का अनुसाधन अहिंसा के प्रधान स्तम्भ हैं। धर्म-संस्कृति का समूचा साहित्य अहिंसा की साधना से आपूर है। उसकी पुनीत पृष्ठभूमि अहिंसा से अनुरंजित है।

अहिंसा और धर्म—अहिंसा और धर्म ये दोनों शब्द पर्यायार्थक कहे जा सकते हैं। वे परस्पर सम्मिलित और अवलम्बित हैं। धर्म का स्वरूप विविध आचार्यों ने विविध प्रकार से किया है। शार्यद इसीलिये किसी विवेचक ने उसकी भिन्नता को स्वीकारते हुए उसे रहस्यमय बताया और महापुरुष द्वारा अपनाये गये मार्ग को ही धर्म माना।

श्रुतिविभिन्नाः स्मृतिविभिन्नाः नैको मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम् ।

धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां महाजनो येन गतः स पन्था ॥

धर्म तत्त्व विवादग्रस्त भले ही बना रहें पर उसकी सभी व्याख्याएँ अहिंसा एवं सर्वधर्मसमभाव के आसपास मड़राती हैं। ऋग्वेद में अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच और इन्द्रियनिग्रह के सामासिक रूप को धर्म कहा है।^१

धर्म रतः सत्पुरुषः समेतास्तेजस्विनो दानगुणप्रधानाः ।

अहिंसा वीतमलाश्च लोके भवन्ति पूज्याः दुनयः प्रधानाः ॥^२

धर्म और सत्य की एकाकारता भी आचार्यों ने प्रदर्शित की है। “यो वै स धर्मः, सत्यं वै तत्” (मनुस्मृति १-४-१४) “सत्याद्धर्मो दमश्चैव सर्वं सत्ये

१. अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः ।

एतत् सामासिको धर्मः चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मुनिः ।

यन्मूलमस्या गतिं मित्रस्य मामां पथा

अस्य प्रियस्य शर्मण्यहिंसानस्य सदिचरे ॥ ऋग्वेद ५-६४-३.

२. वाल्मीकि रामायण ३६-१०६.

प्रतिष्ठितम्" (महाभारत, शान्तिपर्व) आदि जैसे कथन इस एकाकारता के ही प्रेषक हैं । भगवान् महावीर और बुद्ध ने धर्म को और अधिक सार्वभौमिक बनाया । महावीर ने धर्म को सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, और सम्यक्चारित्र्य, इन तीनों तत्त्वों का समन्वित रूप माना है^१ और इसी को संसार को पवित्र करने वाला बताया है ।^२ दान, सत्य, तप, शौच, कारुण्य आदि मानवीय गुण व्यक्ति और समाज के सम्बन्ध सुदृढ़ करने में सहायक सिद्ध होते हैं ।^३ यद्योक्त का सातवीं स्तम्भ-लेख भी इस दृष्टि से महत्वपूर्ण है, जहाँ उसने दया, दान, सत्य, शौच, मार्दव, साधन आदि गुणों की प्राप्ति के साधन निर्दिष्ट किये हैं । ये साधन मुख्यतः धर्मेनियम और धर्ममनन (धम्मनिज्झति) हैं । 'अभिहिंसाभूतानां, अनारम्भप्राणानां' का उद्बोध यहाँ किया गया है । आचार्य उमास्वामी ने भी "उत्तमक्षमाभारद्वार्जवसत्यशौचसंयमतपत्यागाकिञ्चन्यहृत्पूर्याणि धर्मः"^४ लिखकर इसी उदार कथन का समर्थन किया है ।

भगवान् बुद्ध ने 'धम्मचक्रपवत्तन' कर विश्व नियम (Universal truth) को स्पष्ट किया है । भिक्षुओं को 'धम्मदायाद' का आदेश दिया है और इसके निमित्त सम्पत्ति, अंग, जीवन आदि सब कुछ छोड़ देने का निर्देश दिया है ।

धनं वजे अंगवरस्य हेतु अंगं वजे जीवितं रक्खमाणि ।

अंगं वनं जीवितचापि सच्चं वजे नरो धम्ममनुस्सरन्तो ॥^५

धर्म के इस प्रकार के सम्बन्ध से ही सभी सम्पर्क उत्तरदायित्वपूर्ण तथा स्नेहमय बने रहते हैं । अन्यथा पिता पुत्र का और पुत्र पिता का वधक हो जाता है । सभी सामाजिक नियमों को सुव्यवस्थित बनाये रखने के लिये धर्म (अन्तःकरणप्रसूत मानवता) का आश्रय नितान्त आवश्यक है । सामाजिकता की स्वीकृति का भी यह आश्रयस्थल है ।

१. सदृष्टिज्ञानवृत्तानि धर्मे धर्मेध्वरा विदुः—रत्नकरण्ड, समन्तभद्र

२. पवित्री क्रियते येन येनैवोदधियते जगत् ।

नमस्तस्मै दयादाय धर्मकल्पाच्छ्रियाय वै ॥ वही.

३. नित्यं दानं तथा दारुण्यमार्जनं चैव नित्यदा ।

उत्साहोऽपानहंकारः परमं सौहृदं क्षमा ॥

सत्यं दानं तपः शौचं कारुण्यं वागनिष्ठुरा ।

मित्रेषु चानभिद्रोहः सर्वतेष्वभवत् प्रभौ ॥ महा० शान्तिपर्व

४. तत्त्वार्थसूत्र, ६-६

५. जातकट्ठक्या, विमुट्ठिमग्ग, सीलनिहंसे में उद्धृत ।

धर्म की उक्त व्याख्या के साथ ही उसका एक सार्वजनिक रूप भी उपलब्ध होता है, जिसमें वस्तु (पदार्थ) के स्वभाव पर गम्भीरता से विचार एवं चिन्तन किया गया है । धर्म का यह सार्वजनिक रूप है ।

धम्मो वस्तुसहाजो क्षमादि भावो दसविहो धम्मो ।

रयणत्तयं च धम्मो जीवाणं रक्खयं धम्मो ॥^१

इस परिभाषा में धर्म की चार विशेषताएँ प्रस्तुत की गई हैं—१. वस्तु स्वभाव धर्म है, २. क्षमादिक दस गुण धर्म है, ३. सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यग्चारित्र्य रूप रत्नत्रय का पालन धर्म है, और ४. जीवों का संरक्षण धर्म है । वस्तु का स्वभाव अपरिवर्तनीय रहता है । जल का शीतत्व व अग्नि का उष्णत्व कभी बदला नहीं जा सकता । जितने समय के लिए उसमें विकार भाव आता है, वह किसी बाह्य वस्तु के संसर्ग का परिणाम है । इसी प्रकार मनुष्य का स्वभाव मनुष्यता है । अहिंसक होना है । उसमें हिंसा के भाव जाग्रत होना राग, मोह, द्वेष, लोभ आदि परिणामों का विकार है जो आत्मा का मूल रूप नहीं है । आत्मा का मूल रूप तो है समभाव होना व स्वरूप में रमण करना (चरित्तं) । यही मोह-लोभ से विरहित आत्मा का परिणाम है ।

चारित्तं खलु धम्मो धम्मो जो सो समो त्ति णिद्धिट्ठो ।

मोहक्खोहविहीणो परिणामो अप्पणो हू समो ॥

चरणं हवइ सधम्मो धम्मो सी हयइ अप्पसमभावो ।

सो रागदोसरहिणो जीवस्स अणण्ण परिणामो ॥^२

मोक्खपाहुइ, गा, ५०

बुद्ध ने भी 'सब्बे धम्मा अनिच्चा' कहकर धर्म का अर्थ पदार्थ किया है । "ये धम्मो हेतुप्पभवो" मे धर्म का अर्थ स्वभाव, अवस्था, गुण, कर्तव्य, विचार आदि किया गया है । बौद्धधर्म में धर्म को त्रिरत्नों में परिगणित किया है । बाद में बुद्ध और उनके धर्म में तादात्म्य स्थापित किया गया—"यो धम्मं पस्सति सो मम पस्सति, यो मम पस्सति सो धम्मं पस्सति ।" महायान सम्प्रदाय में धर्मकाय की स्थापना कर बुद्ध और धर्म को और भी अधिक एकाकार कर दिया गया । आचार्य बुद्धघोष ने धर्म के चार अर्थ किये हैं—१. परिणति या सिद्धान्त, २. हेतु ३. गुण और ४. निस्सत्त-निज्जीवता (विसुद्धिमग्न) ।

इस प्रकार धर्म वस्तुतः आत्मा का एक स्पन्दन है जिसमे कारण्य, सहाय्यवृत्ति, सहिष्णुता, परोपकार वृत्ति आदि जैसे गुण विद्यमान रहते हैं । वह किसी जाति

१. कस्तिगेयाणुवेक्खा, गाथा ४७६.

२. प्रवचनसार १-७. तुल्यार्थ देखिये ।

या सम्प्रदाय से सम्बद्ध नहीं। उसका स्वरूप तो सार्वात्मिक, सार्वात्मिक और लोकमाकूलिक है। व्यक्ति समाज व राष्ट्र का अभ्युत्थान ऐसे ही धर्म की परिसीमा में सम्भव है।

अहिंसा का स्वरूप—धर्म और अहिंसा में सम्बन्ध है, भुजभेद नहीं। धर्म अहिंसा है और अहिंसा धर्म है। क्षेत्र उसका व्यापक है। अहिंसा एक निषेधात्मक शब्द है। यह अधिक संभव है कि वह विधिपरक हिंसा के अनन्तर प्रयुक्त हुआ होगा। इसलिए संयम, तप, दया, आदि जैसे मानवीय शब्दों का प्रयोग पूर्वतर रहा होगा। क्योंकि विधेयावस्था के बाद ही निषेधावस्था का उदय होता है।

हिंसा का मूल कारण है प्रमाद अथवा कषाय। इसी के वशीभूत होकर जीव के मन, बचन, काम में क्रोधादि एवं रागादि भाव प्रकट होते हैं, जिनसे स्वयं के शुद्धोपयोग रूप भावप्राणों का हनन होता है। कषायादिक की तीव्रता के फलस्वरूप उसके आत्मघात रूप द्रव्य प्राणों का भी हनन संभव है। इसके अतिरिक्त दूसरे की मरान्तिक वेदनादान अथवा परद्रव्यव्यपरोपण भी इन्हीं भावों का कारण है।^१ इस प्रकार हिंसा के चार भेद हो जाते हैं।—स्वभाव-हिंसा, स्वद्रव्यहिंसा, परभावहिंसा और परद्रव्यहिंसा। आचार्य उमास्वामी इसी को संक्षेप में 'प्रमत्तयोगात्प्राणव्यपरोपणं हिंसा' कहते हैं^२ इसलिये भिक्षुओं को कैसे चलना फिरना चाहिए, कैसे बोलना चाहिए, इस प्रश्न का उत्तर दिया गया है कि उसे बलपूर्वक-अप्रमत्त होकर उठना बैठना चाहिए, बलपूर्वक भोजन-माषण करना चाहिए।

कहं चरे ? कहं चिट्ठे ? कहमासे कहं सए ?

कथं मुञ्चन्तो भासन्तो ? पावं कम्मं न बंधई ?

अयं चरे अयं चिट्ठे जयमासे जयं सए ।

अयं मुञ्चन्तो भासन्तो पावं कम्मं न बंधई ॥^३

१. यत्खलु कषाययोगात् प्राणानां द्रव्यभावरूपाणाम् ।

व्यपरोपणस्य करणं सुनिम्बिता भवति सा हिंसा ॥ पुरुषार्थसिद्धयुपाय, ४३

२. तत्त्वार्थ सूत्र, ७.६, तुलनार्थं देखिये

हिंसायामविरमणं हिंसा परिणमनमपि भवति हिंसा ।

तस्मात्प्रमत्तयोगे प्राणव्यपरोपणं नित्यम् ॥ पुरुषार्थसिद्धयुपाय, ४८

३. दशवैकलिक ४.७-८

गीता में इस प्रश्न की भाषा है ।

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा, समाधिस्थस्य केशव ।

स्थितधीः किं प्रभावेत् किमासीत् ब्रजेत् किम् ॥२५४॥

इतिवृत्तक (१२) में इस प्रश्न का उत्तर दशवैकालिक से मिलता-जुलता दिखाई देता है—

यतं चरे यतं तिष्ठे यतं अच्छे यतं सये ।

यतं सम्मिज्जये निक्खू यतमेनं पसादए ॥

हिंसा का प्रमुख कारण रागादिक भाव है ।^१ उनके दूर हो जाने पर स्वभावतः अहिंसा भाव आप्त हो जाता है । दूसरे शब्दों में समस्त प्राणियों के प्रति संयम भाव ही अहिंसा है—“अहिंसा निज्जं विट्ठा सम्बुद्धयेसु संजमो ।”^२ जगत् का हर प्राणी अधिकाधिक सुख प्राप्ति के साधन जुटाता है । उसे मरने की आकांक्षा नहीं होती ।^३ उसके ये सुख प्राप्ति के साधन अहिंसा व संयम की पृष्ठभूमि में जुटाये जाने चाहिये । व्यक्ति, समाज व राष्ट्र के अन्मुत्थान के लिए यह आवश्यक है कि वे परस्पर एकात्मक कल्याण मार्ग से आबद्ध रहें । उसमें सीद्धान्त, आत्मोत्थान, स्थायी शान्ति, सुख और समृद्धि के पवित्र साधनों का उपयोग होता रहे । यही यथार्थ में उत्कृष्ट मंगल है ।

धम्मो मंगलमुक्किट्ठं अहिंसा संजमो तवो ।

देवावितं नमंसंति जस्स धम्म सया भणो ॥^४

अहिंसा के एक देश का पावन गृहस्थ वर्ग करता है और सब देश का पावन मुनि वर्ग करता है । उसी को जैन शास्त्रीय परिभाषा में क्रमशः अणुव्रत और महाव्रत कहा गया है । सकलचारित्र और विकलचारित्र इसी के पर्यायाधिक शब्द हैं । गृहस्थ वर्ग संकल्पी, आरम्भी, उद्योगी और विरोधी रूप स्थूल हिंसा का स्वागी नहीं रहता जबकि मुनिवर्ग सूक्ष्म और स्थूल, दोनों प्रकार की हिंसा से दूर रहता है ।

मन, बचन और काय से संयमी व्यक्ति स्व-पर का रक्षक तथा मानवीय गुणों का आगार होता है । शील-संयमादि गुणों से आपूर व्यक्ति ही सत्पुरुष

१. अप्रादुर्भावः अस्तु रागादीनां भवत्यहिंसेति ।

तेषामेवोत्पत्तिः हिंसेति जिनागमस्य संज्ञेयः ॥ पुरुषार्थः, ४४

२. दशवैकालिक, ६८

३. वही, ६.१०, संयुक्तनिकाय, १.३.८

४. वही, १.१, वेस्सिए, धम्मपद, १६.६

है। जिसका चित्त मलीन व पापों से दूषित रहता है वह अहिंसा का पुजारी कभी नहीं हो सकता। जिस प्रकार चिसना, छेदना, तपाना और ताड़ना इन चार उपायों से सुवर्ण की परीक्षा की जाती है उसी प्रकार श्रुत, शील, तप और दयारूप गुणों के द्वारा धर्म एवं व्यक्ति की परीक्षा की जाती है।

संजयु सीछु सउच्चु तवु जसु सूरि हि गुरु सोई ।

दाह छेदक सघायकयु उत्तयु कंचणु होई ॥^१

जीवन का सर्वाङ्गीण विकास करना संयम का परम उद्देश्य रहता है। सूत्रकृतांग में इस उद्देश्य को एक रूपक के माध्यम से समझाने का प्रयत्न किया गया है। वहाँ बताया गया है कि जिस प्रकार कछुआ निर्मय स्थान पर निर्मीक होकर चलता-फिरता है किन्तु भय की आशंका होने पर शीघ्र ही अपने अंग-प्रत्यंग प्रच्छन्न कर लेता है और भय विमुक्त हो जाने पर पुनः अंग-प्रत्यंग फैलाकर चलना-फिरना प्रारम्भ कर देता है उसी प्रकार संवर्मी व्यक्ति अपने साधनामार्ग पर बड़ी सतर्कतापूर्वक चलता है। संयम की विराधना का भय उपस्थित हो जाने पर पंचेन्द्रियों व मन को आत्मज्ञान-अंतर में ही गोपन कर लेता है।^२

बुद्ध ने सुत्तनिपात में प्राणिमात्र के प्रति प्रेम करने का उपदेश दिया है। उन्होंने कहा है कि शान्तपद (निर्वाण) के इच्छुक व्यक्ति के लिए यह आवश्यक है कि वह योग्य तथा अत्यन्त सरल बने। उसकी बात मृदु, सुन्दर और विनम्रता से भरपूर हो। वह सन्तोषी व इन्द्रियसंयमी हो। उसकी यह सप्रयत्न भावना रहे कि सभी प्राणी सुखी हों, सभी का कल्याण हो और सभी सुखपूर्वक रहें (सुखिनो वा खेमिनो होन्तु सम्मे सत्ता भवन्तु सुखित्ता)^३ संयुत्तनिकाय में कहा है कि जो शरीर, मन और वचन से हिंसा नहीं करता और पर को नहीं सताता, वही अहिंसक है।^४ अहिंसक की यह परिभाषा बड़ी व्यापक व मानवता से आपूर है। हिंसामय यज्ञों का विरोध कर दान-पुण्य

१. भावपाहुड़, गाथा १४३ की टीका

२. जहा कुम्भे सअंगाई सए देहे समाहरे ।

एवं पावाइ मेहावी अज्झप्पेण समाहरे ॥ सू. १.८-१६

३. ये केचि पाणसूतत्थि तसा वा थावरा वा अनवसेसा ।

दीना वा ये महान्ता वा मज्झिमा रस्मकाणुकथूला ॥

दिट्ठा वा येव अदिट्ठा ये च दूरे वसन्ति अविदूरे ।

भूता वा संभवसेसी वा सम्मे सत्ता भवन्ति सुखित्ता ॥ मेत्तसुत्त ४-५

४. अहिंसक सुत्त ।

कर्म को ही सबसे बड़ा यज्ञ उन्हें बताया ।^१ अंगुत्तरनिकाय में यह कहा गया है कि व्यक्ति को तीन प्रकार की बुद्धि प्राप्त करनी चाहिए ।^२

१. शरीर बुद्धि—प्राणिहिंसा, चोरी, मिथ्याचार से विरति ।

२. वाणी बुद्धि—मृषावाद, पैशुन्य, कठोर वचन तथा व्यर्थ वचन से विरति ।

३. मानसिक बुद्धि—क्रोध, लोभ, मिथ्यादृष्टि, आलस्य, औदत्य, कौकृत्य, विचिकित्सा आदि से विरति ।

संयमी व्यक्ति सदैव इस बात का प्रयत्न करता है कि दूसरे के प्रति वह ऐसा व्यवहार करे जो स्वयं को अनुकूल रहता हो ।^३ सर्वथं इसे मैत्री, प्रमोद, काकुष्य और माध्यस्थ्य भावना का पोषक होना चाहिए । सभी सुखी और निरोग रहें, किसी को किसी भी प्रकार का कष्ट न हो, ऐसा प्रयत्न करे ।

सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु सन्तु सर्वे निरामयः ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात् ॥

मा कार्षीत् कोऽपि पापानि मा च श्रूत कोऽपि दुःखितः ।

मुच्यतां जगदप्येवा मतिर्मैत्री निगद्यते ॥^४

विशिष्ट ज्ञानी और तपस्वियों के धाम, धम, धैर्य, गांभीर्य आदि गुणों में पक्षपात करना अर्थात् विनय, वन्दना, स्तुति आदि द्वारा आन्तरिक हर्ष व्यक्त करना प्रमोद भावना है ।^५ इस भावना का मूल साधन विनय है । जिस प्रकार मूल के बिना स्कन्ध, शाखायें, प्रशाखायें, पत्ते, पुष्प, फल आदि नहीं हो सकते उसी प्रकार विनय के बिना धर्म व प्रमोद भावना में स्वैर्य नहीं रह सकता ।^६ इसी प्रकार मज्झिमनिकाय में भी आर्य विनय का उपदेश दिया गया है ।^७

काकुष्य अहिंसा भावना का प्रधान केन्द्र है । उसके बिना अहिंसा जीवित नहीं रह सकती । समस्त प्राणियों पर अनुग्रह करना इसकी मूल भावना है ।

१. अलुक्कनिपात, अंगुत्तर निकाय । २. तिकनिपात, अंगुत्तर निकाय ।

३. जं इच्छसि अप्पणत्तो जं च न इच्छसि अप्पणत्तो ।

तं इच्छ परस्स वि मा वा एत्तिवर्गं जिणसासनयं ॥ बृहत्कल्पभाष्य

४. यशस्तिरुक्कचम्पू, उत्तरार्ध ।

५. अपास्तशेषदोषाणां वस्तुतत्त्वावलोकितानाम् ।

श्रुतेषु पक्षपातो यः सः प्रमोदः प्रकीर्तितः ॥ योगशास्त्र, ४.११.

६. एस चम्मस्स विज्जो मूलं परमो से बुवसो, दशवैकालिक, ३-७.

७. पोतलियसुत्त ।

द्वैधीपक्षिय ज्ञान से सून्य दीन पुरुषों पर, विविध सांसारिक दुःखों से बीड़ित पुरुषों पर, स्वयं के जीवन-याचक जीव-जन्तुओं पर, अपराधियों पर, अनाथ, बाल, वृद्ध, सेवक आदि पर तथा दुःख-पीड़ित प्राणियों पर प्रसीकात्मक बुद्धि से उनके उद्धार की भावना ही कारुण्य भावना है। यह योगशास्त्र का कथन है। आर्यदेव ने समासतः अहिंसा को ही धर्म स्वीकार किया है।^१

माध्यस्थ्य भावना के पीछे तटस्थ बुद्धि निहित है। निःशंक होकर क्रूर कर्मकारियों पर, देव, धर्म व गुरु के निन्दकों पर तथा आत्मप्रशंसकों पर उपेक्षा बाध रखने को माध्यस्थ्य भावना कहा गया है।^२

इसी को समभाव भी कहा है। समभावी व्यक्ति निर्मोही, निरहंकारी, निष्परिग्रही, बस—स्वावर जीवों का संरक्षक तथा लाभ-अलाभ में, सुख-दुःख में, जीवन-मरण में, निन्दा-प्रशंसा में, मान-अपमान में विद्युत् हृदय से समदृष्टा होता है। समभावी व्यक्ति ही मर्यादाओं व नियमों का प्रतिष्ठापक होता है। यही उसकी समाचारिता है।^३ बौद्ध दर्शन में मैत्री, कल्याण, बुद्धिता और उपेक्षा इन चार भावनाओं को ब्रह्मबिहार कहा है।^४ जैन दर्शन में वर्णित चार, भावनाओं और इन ब्रह्मबिहारों में कोई विशेष अन्तर नहीं।^५

जैन दर्शन ने पाँच महाव्रतों को स्वीकारा है—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मबिहार और अपरिग्रह। अन्य व्रतों का अन्तर्भाव इन्हीं पाँचों में किया जा सकता है। बौद्ध दर्शन में भी लगभग ऐसे ही व्रत स्वीकार किये गये हैं—प्राजातिपात वेरमण, अदिक्कादान वेरमण, कामेसु मिच्छाचार वेरमण, भुसाबाध वेरमण, सुरामेदयमज्जप्पमादट्ठानादिवेरमण।

अमण-संस्कृति की निगण्ट (जैन), सक्क (बौद्ध) तावस, गेरुय और आजीव-ये ५ प्रधान शाखायें मानी जाती हैं।^६ इनमें से आज प्रथम दो शाखायें बीड़ित हैं। इन पाँच शाखाओं में जैनधर्म प्राचीनतम है, इसमें कोई सन्देह नहीं। पालि साहित्य उपलब्ध अमण साहित्य में प्राचीनतम साहित्य है। अतः अहिंसा के प्राचीन सन्दर्भ उसमें दृष्टव्य हैं।

१. धर्मः समासतोऽहिंसां वर्जयन्ति तथागतः, चतुःशतक, २६८।

२. योगशास्त्र ४. १२१, ३. दशवै. ५-१३, मूला. १२३, ४. मज्झिम २-५-६।

३. दशवैकालिक ५. १३ ५. मूलाचार, गाथा १२३.

४. सुत्र सुत्तन्त, मज्झिमनिकाय २.५.६.

५. मैत्रीप्रमोदकारुण्यमाध्यस्थ्यभावाः सत्त्वगुणाधिकविलम्बमान

विनयेषु, तत्त्वार्थसूत्र, ७-११।

६. ठाणांग, पृ० ६४६

सामान्यप्रक्रमसुत में पार्वनाथ के चातुर्थांश संवर का उल्लेख है पर जो निगण्ठमातपुत्र के नाम पर बार उल्लेख के हैं :—

१. सम्बन्धारि चरित्रो, २. सम्बन्धारि बुद्धो, ३. सम्बन्धारि बुद्धो, ४. सम्बन्धारि बुद्धो ।

यह उल्लेख निःसन्देह अग्रपूर्व है । सामान्यप्रक्रमसुत के विभिन्न रूप मिलते हैं । तिब्बती दुष्पा में निगण्ठ मातपुत्र के अनुसार कर्मों की निर्णय कौसी हौनी चाहिए इसका उल्लेख है, जब कि चीनी साहित्य के एक पाठ में (४१२-२३ A. D.) निगण्ठमातपुत्र अपने सर्वज्ञत्व को सिद्ध करने में ऊने बिनाई देते हैं और दूसरे पाठ में (३८१-३६५ A. D.) उन्हें कर्म सिद्धान्त से सम्बद्ध बताया गया है ।

वस्तुतः पार्वनाथ के चातुर्थांश निम्न प्रकार से थे—

१. सर्वप्राणातिपाति विरति, २. सर्वमृदावाद विरति, ३. सर्वविज्ञानादान-विरति, ४. सर्वबहिर्ज्ञान विरति ।^१

यहाँ अन्तिम व्रत में मीथुन और परिग्रह, दोनों से विरत रहना सम्मिश्रित था । किन्तु शिथिलतावश उसे मात्र सम्पत्ति आदि से सम्बद्ध कर दिया गया । महावीर ने इस शिथिलता को दूर करने के लिए चतुर्व्रत में से बहुव्ययव्रत पृथक् कर दिया और इस प्रकार पंच महाव्रतों का निर्देश किया जाने लगा ।

पालि साहित्य इन पांच महाव्रतों से भी परिचित है । अस्मिन्मन्त्र पुत्र यामिनी ने बुद्ध को निगण्ठ मातपुत्र के अनुसार पापों को कर्माश्रय के रूप में बताया है । वहाँ कानेतु मिच्छाचार भी नियोजित है । इससे स्पष्ट है कि महावीर द्वारा किये गये परिवर्तन से पालि साहित्य अपरिचित नहीं ।^२ अंगुत्तरनिकाय में भी लगभग ऐसा ही उल्लेख मिलता है ।^३ यही भी परिग्रह का उल्लेख नहीं । उसके स्थान पर भुरा, मद्य, मांस आदि का उल्लेख है ।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि पालि साहित्य पार्वनाथ और महावीर दोनों महापुरुषों की परम्पराओं से परिचित रहा है । बुद्ध ने भी इसे स्वीकारा है । उन्होंने बहुत तपस्या को बताते हुए बुद्ध तपस्या का व्याख्यान किया और वास्तविक तपस्या में बार आत्मज्ञानों के परिपालन को प्रशंसनीय माना ।^४

अनेकान्तवाद—किसी वचार्थ अथवा व्यक्ति के विषय में अग्रमस्थ धीन परिपूर्ण रूप से वही ज्ञान संख्या । चिन्तक अपने-अपने दृष्टिकोण से उसके विषय

१. उर्जांग, पृ. ४१. टीका । २. संकुश. (रो.) ३, पृ. ३१७ ।

३. अंगुत्तर, (रोमन संस्करण) भाग ३, पृ. २७६-७.

४. देखिये लेखक का प्रबन्ध—Jainism in Buddhist Literature.

में संश्लेषित हैं। विचारों में विस्तार होने पर विचार-संचयों का संग्रह लेना है जो अनेक नये संचयों का जन्मदाता सिद्ध होता है। इन्हीं संचयों को दूर करने के लिए स्वाच्छन्द (आधापत) और अनेकान्तवाद (विचारपत) की प्रस्थापना की गई है। इसमें प्रत्येक दृष्टिकोण का समावेश है। हठ और कदाग्रह इससे दूर है। वाक्य साहित्य में इसके बीच उपलब्ध होते हैं।^१ सूत्रकृतांग में इसे 'विमज्जवज्जाय' कहा गया है।^२ बुद्ध ने भी चतुष्कोटिक ग्रन्थों में एक शैली 'विमज्जसंख्याकरणीय' की रखी है।^३ यह स्याद्वाद और अनेकान्तवाद का पालन अहिंसा की साधना के लिए अत्यावश्यक है।

इन चारों भावनाओं को वहाँ चातुर्यासंचर कहा गया है। उसके अनुसार तपस्वी प्राप्तिपात, अविद्यादान, मृषावाद तथा कामगुणों में मिथ्याचार के लिए कृत, कारित व अनुमोदनपूर्वक दूर रहता है।

सापेक्ष दृष्टि से विचारों को स्वीकारते हुए किसी का आदर करने पर संशय स्वयमेव दूर हो जाता है। इस सिद्धान्त में संशयवाद को कोई स्थान नहीं। हर दृष्टि अपनी सीमा तक निश्चित है।

अपरिग्रह और समाजवाद—जैनधर्म की यह अत्यन्त विशेषता है कि जिनमें अपरिग्रह को व्रत के रूप में स्वीकार किया गया है। अपरिग्रह का तात्पर्य है आवश्यकता से अधिक वस्तुओं का संग्रह न करना। पदार्थ विशेष में आसक्ति रखना परिग्रह है।^४ इच्छा, आर्षंवा, कायामिच्छा, आकांक्षा, बुद्धि, मूर्च्छा ये सभी शब्द एकार्थक हैं।^५ किसी भी पदार्थ से भस्त्व न रहे, यही अपरिग्रह है।^६ यहाँ दीन-दुःखी जीवों के प्रति कायस्थ आश्रय करना और उनके प्रति कर्तव्य बोध कराना मुख्य उद्देश्य है। समाजवाद का भी यही सिद्धान्त है कि सम्पत्ति किसी एक व्यक्ति या वर्ग विशेष में केन्द्रित न होकर समान रूप से हर बटक में विभाजित हो। यह समाजवाद जैनाचार्यों ने २५०० वर्ष पहले लाने का प्रयत्न किया था। समन्तभद्र ने इसी को "सर्वात्मभद्र

१. उद्भविक सीहनाव सुत्त, दीपनिकाय। विशेष देखिए, इस प्रकरण के लिए मेरा निबन्ध—The Rudiments of Anekantavada in Early Pali Literature—Nagpur University Journal.

२. विमज्जवज्जाय व विद्यामरैज्ज, १. ४. २२.

३. अंगुत्तर निकाय (रोमन संस्करण) भाग २. पृष्ठ ४५.

४. मूर्च्छा परिग्रहः—तत्त्वार्थसूत्र, ७. १७। ५. तत्त्वार्थ ७. १९ भाष्य

६. अष्टावक्रिका ४. १३

स्वयं सर्वोत्तमं तीर्थं सर्वं सर्वम्" कहकर सर्वोद्वेगवर्धनीय स्थापना की
शक बौद्धधर्म में भी यह अपरिग्रह और समाजवाद था।

साधारण्य—समस्त-संस्कृति में भावों की प्रधानता पर और दिव्य
जिसके परिणाम हिंसात्मक हो गये हैं वह हिंसा जैसी ही न कर
प का भावी अवश्य होगा और जिसके हिंसा के भाव न हों किन्तु
जैसी करणवश हिंसा हो गई हो तो वही हिंसा के फल का भोगी
गया।

अनिशयापि हि हिंसा हिंसाफलभाजनं भवत्येकः ।

कृत्वाप्यपरो हिंसा हिंसाफलभाजनं न स्यात् ॥^४

मनिक्रम्य मे निवृत्तमात्रपुत्र के सिद्धान्त 'दण्ड-दण्ड' पर आधारित
इसमें कायदण्ड (कायिक-हिंसा) सर्वाधिक पापीत्याचक है ।^५ इस
व्याख्या यद्यपि वहाँ असोत्पादक है पर उसका वास्तविक तात्पर्य
भावपूर्वक शरीर से हिंसा करना और पाप का कारण है।

संसार जीवों से आपूर है। कोई कितना भी अहिंसक हो, इन सूक्ष्म
हिंसा से विरत नहीं हो सकता। इस स्थिति में भावों की प्रधानता
अहिंसक की विशेषक—रेखा मानी जाती है।

विष्वङ्गीकृति लोके न च वरन् कोप्य मोक्ष्यत् ।

भावैकसङ्गो न्यमोक्षो नैव भविष्यताम् ॥^६

कौ प्रधानता को यदि स्वीकार न किया जाय तो एक ही व्यक्ति
॥ और दुहिता के साथ की गई बुद्धि-क्रिया में कोई अन्तर नहीं
मतः हमारी सभी क्रियायें शुभ-अशुभ अथवा कुशल अकुशल कर्मों
पर आधारित हैं ।^७

॥ पर बिचार करते समय एक और प्रश्न लड़ा होता है। वह यह
में युद्ध जब आवश्यक हो जाता है तो उस समय अहिंसा का साधक
म अपनावेगा? यदि युद्ध नहीं करता तो आत्मरक्षा और राष्ट्ररक्षा
में ही जाती है और यदि युद्ध करता है तो अहिंसक कैसा? इस प्रश्न

[स्वार्थ ० ५१. २. मज्झिम. (रोमन संस्करण) भाग १, पृ. ३७२

महाइए—अले जन्तुः यले जन्तुराकाये जन्तुरेव च ।

जन्तुमालाकुले लोके कर्म्म भिक्षुराहसकः ॥

वधवृद्धिर्ननुप्यायां विज्ञेया सर्वैकप्रसू ।

अथवा 'बुद्धि' 'कान्ता' भावेन दुहितृत्वार्था ॥ बुद्धिर्निष्ठावकी, पृ. ४८३

आध्यायी, २५३.

का भी समाधान आचार्यों ने किया है और कहा है कि भालरसा और राहुरसा केला हमारा पुनीत कर्तव्य है। चन्द्रगुप्त, चन्द्रगुप्तराय, सारदेय, जोषि जैसे पुरस्कार जैन अधिपति जोड़ाओं ने जैन्यों के कलात्मिक चार धातु कट्टे किये हैं। जैन-बीड साहित्य में जैन-बीड राखाओं की बुद्धकला पर बहुत कुछ लिखा मिलता है। बाद में जहाँ राखाओं को बिराम लेते हुए भी प्रदर्शित किया गया है। अतः यह सिद्ध है कि रत्नात्मक हिंसा परम का कारण नहीं। ऐसी हिंसा को तो वीरता कहा गया है।

यः क्षत्रवृत्तिः समरे त्रिपुः स्वाह्वः कण्टको वा निजमण्डलस्य ।

तमीव अस्माभि नृपाः विमन्ति न दीनकामीनकदाशयेषु ॥ यशस्तिलकचम्पू

इस प्रकार जैन-संस्कृति की अहिंसा मानवता की आचार-शिक्षा है। इस पर अनेक जैन आचार्यों ने लिखे हैं। समूचा जैन और बीड धर्म अहिंसा पर ही आधारित है। इनमें भी अहिंसा की जितनी अधिक गहराई तक जैनाचार्य पहुँचे हैं, उतने बीडाचार्य नहीं। जैनों ने मद्य, मांस, मद्य, पंचोदम्बरफल, राजिमोक्ष आदि का भी पंच पापों के साथ-साथ त्याग करने का निर्देश दिया है, जबकि बीड धर्म इतना अधिक सीमाबद्ध नहीं। बीड धर्म में मांस-भक्षण आदि की सीमायें काफी अधिक शिथिल कर दी गईं, पर जैनधर्म में यह शिथिलता नहीं मिलती। जैनाचार्यों ने तो अत्येक जस की भावनाओं तथा उनके अतिचारों का भी सांगोपांग सुन्दर विवेचन किया है। वस्तुतः जैनाचार्यों ने अहिंसा को परम धर्म मानकर तोष धर्मों-धर्मों को उसी के प्रकार के रूप में स्वीकार किया है^१ और उनका परिपालन करने के लिए विविध मार्गों को भी सुझाया है। इन मार्गों पर चलने से निःसन्देह विषयान्ति स्थापित हो सकती है और अधिकांश विषय समस्याओं का समाधान भी संभव है।

इस सन्दर्भ में यह आवश्यक है कि साधक धर्म श्रेष्ठ शैक्षणीय हृदयकला व व्याकरण जैसे आध्यात्मिक साधन का एक केन्द्रबिन्दु माने। अहिंसा का सही साधक यह है जिसकी समूची साधना मानवता पर आधारित हो और मानवता के कल्याण के लिए उसका मूलभूत उपयोग हो। अन्तर्धर्म बुद्ध भक्ति, विशाल दृष्टिकोण, समधर्म समाधान और सहिष्णुता अपेक्षित है। जैन-संस्कृति की मूल आत्मा ऐसे ही पुनीत मानवीय धर्मों से सिम्बित है और उसकी अहिंसा कन्दलीय तथा विश्व कल्याणकारी है।

१. अहिंसा परमो धर्मो, मनुस्मृत्याणि एतत्सर्वे अरथविशेषानि-आपस्तम्ब
जुनि-दशवीकालिकः एक समीक्षात्मक व अध्ययन में अग्रदूत, पृ. ५१

परिवर्त | १

अभिधर्म दर्शन

अभिधर्म दर्शन बौद्ध चिन्तन का प्रधान स्तम्भ है। कर्म उसका धरातल है। आचार और तत्त्वज्ञान उसकी समन्वित साधना से निर्मित एक प्रासाद है जिसकी मनोरम कलात्मक शिखरों में अभिधर्म, कोश, व्याकरण, व्याख्याग्रन्थ, न्याय आदि के हृदयस्पर्शी मणि जटित हैं। उन मणियों का प्रकाश व्यक्ति के व्यक्तित्व की विविध दिशाओं को प्रारम्भ से ही आलोकित करता रहा है।

अभिधर्म की उत्पत्ति—परम्परानुसार प्रस्तुत अभिधर्म बुद्धकालीन है। इसे यदि समीक्षात्मक दृष्टि से विचार किया जाय तो यह कहा जा सकता है अभिधर्म दर्शन की भूमिका भगवान् बुद्ध के काल में बन चुकी थी। यह सही भी है क्योंकि सुत्तपिटक और विनयपिटक में, विशेष रूप से सुत्तपिटक में अभिधर्म के प्रारम्भिक स्तर मिलते ही हैं। इस दृष्टि से यह सम्भावना अधिक बढ़ जाती है कि तथागत का ध्यान अभिधर्म पर अवश्य था। और फिर तो अभिधर्म आज का मनोविज्ञान है जिस पर बुद्ध की देशना का प्रकार निर्भर रहा है। तथागत बुद्ध व्यक्ति के अध्याशय, अनुशय और अधिशक्ति आदि का पूर्णरूप से समझकर ही धर्मदेशना दिया करते थे।

उसी भूमिका पर उत्तरकाल में अभिधर्म पर चिन्तन बढ़ता गया और तृतीय संगीति तक आते-आते उसका एक सुचिन्तित रूप हमारे सामने आ गया। इसका उदाहरण है समूचा अभिधर्म पिटक। उसमें सात ग्रन्थ हैं—धम्मसंगणि, विमंग, धातुकथा, पुग्गलपञ्चसत्ति, कथावत्थु यमक तथा पट्टान। इन सभी ग्रन्थों का रचनाकाल एक नहीं है, फिर भी साधारणतः हम यह कह सकते हैं कि अभिधम्म पिटक सुत्त और विनय का उत्तरवर्ती है। बुद्ध के उपदेशों के आधार पर उत्तरकालीन बौद्ध आचार्यों ने उसे विकसित किया है। अतएव वर्तमान में लगभग अभिधम्म की बुद्धवचन नहीं कहा जा सकता।

अभिधम्म पिटक पर बुद्धबोध ने कुछ अट्टकथाएँ लिखी हैं। धम्मसंगणि की अट्टकथा अट्टसात्थिनी, विमंग की अट्टकथा संमोहविनोदनी, और शेष

पाँच ग्रन्थों (वातुकथा, कथावस्तु, पुत्रालपञ्चति, यमक और वट्टाग) की अट्ठकथाओं का संयुक्त नाम “पञ्चव्यकरणट्ठकथा” है। बम्मसंगणि पर ज्ञानन्द की लीनत्ववर्णना अथवा अभिघर्ममूळटीका और बम्मपाल की अनुटीका भी प्रसिद्ध है।

अभिघर्म की आचार्य-परम्परा—आचार्य बुद्धघोष ने अभिघर्म के विषय में उठनेवाले प्रश्नों का समाधान उपस्थित किया है। अट्ठसालिनी में ऐसे प्रश्न और उनके उत्तर दर्शनीय हैं। वहाँ कहा गया है कि अभिघम्म भगवान् बुद्ध का वचन है (भगवतो वचनं अरहतो सम्मा संबुद्धस्स)। उन्होंने सर्वप्रथम त्रायस्त्रिंशत् स्वर्ग में अपनी माता को उसका उपदेश दिया। तदनन्तर उसे बम्म सेनापति सारिपुत्त के समक्ष अनोत्तम सरोवर पर डुहराया। सारिपुत्त ने बाद में उसी अभिघम्म को अपने १०० शिष्यों को सिखाया। तृतीय संगीति तक सारिपुत्त, भद्दिजि, सोमिन्त, पियजालि, पियपाल, पियदस्सि, कोसियपुत्त, सिग्गव, सन्नेह, मोग्गलिपुत्त, विसुदत्त, धम्मिय, दासक, सोणक, रेवत्त आदि स्थविरो ने अभिघम्म का अध्ययन-अध्यायन कराया। इसके बाद इन आचार्यों की शिष्य-परम्परा ने अभिघर्म के अध्ययन को आगे बढ़ाया। कहा जाता है कि महिन्द भारत से श्रीलंका में अभिघम्म पिटक भी ले गये थे। उन्हीं के अनुकरण पर इन्दिय, उत्तिय, भद्दनाम, और सम्बल ने उसके अध्ययन को लोकप्रिय बनाया। तभी से वर्तमान में उपलब्ध अभिघम्म यथावत् है। बुद्धघोष का यह कथन किसी सीमा तक सही हो सकता है। वट्टगामणि अजय के राज्यकाल में २६ ई—पू. में सम्पूर्ण त्रिपिटक श्रीलंका में लिपिबद्ध हो गया। लगभग प्रथम शताब्दी ई—पू. के मिलिन्दपञ्च में उक्त सातों ग्रन्थों के नामों का भी उल्लेख मिलता है। अतः अभिघम्म पिटक का वर्तमान रूप लगभग प्रथम शताब्दी ई. पू. तक स्थिर हो चुका था।

अभिघर्म का अर्थ—अभिघम्म में अभि उपसर्ग विशेष अर्थ का सूचक है (अतिरेक विसेसत्थ दीपको हि एत्थ अभिसद्दो)।^१ सुत्तपिटक से अभिघर्म पिटक में यह विशेषता है कि अभिघम्म पिटक में कुशल, अकुशल, अव्याकृत आदि घर्मा का प्रतिपादन विविध विभाजनों एवं नयों से किया गया है। आर्य असंग ने अभिघर्म शब्द की व्युत्पत्ति के सन्दर्भ में यह बताया कि अभिघर्म निर्वाण का अभिमुखी है। घर्म के विविध वर्गीकरणों को प्रस्तुत करता है, विरोधी मर्तों का क्षण्डन करता है तथा सुत्तपिटक का अनुगमन करता है।^२

१. अट्ठसालिनी, पृ. १

२. अभिमुखतोऽध्यामीक्षणंवादिभिभवसितोऽभिघर्मः, महा. सूत्रा. ११'३.

अर्थ विनिश्चय सूत्र के अनुसार अभिषर्म्म पिटक पृथक् पिटक नहीं, अपितु उसका अन्तर्भाव सूत्र पिटक में हो जाता है।^१

अभिषर्म्म साहित्य—अभिषर्म्म पिटक में बौद्ध मनोविज्ञान का वर्णन अधिक क्रमबद्ध नहीं हो पाया। अतः उत्तरकालीन आचार्यों ने उसे अपने अध्ययन का विषय बनाया। फल स्वरूप अभिषर्म्म पर पालि और संस्कृत में कतिपय टीकायें और मौलिक ग्रन्थ लिखे गये।

१ पालि अभिषर्म्म साहित्य—सर्वप्रथम अभिषर्म्म (पालि) साहित्य पर बुद्धदत्त ने अभिषर्म्मावतार और रूपारूपविभाग नामक ग्रन्थ लिखे। अभिषर्म्मावतार मूलतः पञ्चबद्ध है, यद्यपि यत्र-तत्र व्याख्या के रूप में शब्द का भी वहाँ प्रयोग किया गया है। डा० भरतसिंह उपाध्याय के अनुसार बुद्धघोष की अभिषर्म्म सम्बन्धी अट्ठकथाओं के आधार पर इसका प्रणयन हुआ है।^२ परन्तु उनका कथन अधिक उपयुक्त प्रतीत नहीं होता। क्योंकि बुद्धघोषमुत्पत्ति के अनुसार उस समय बुद्धदत्त अपनी अन्तिम अवस्था में पहुँच चुके थे। दूसरी ओर बुद्धघोष युक्त थे। श्रीलंका में पहुँचकर अध्ययन करना और फिर उतने गम्भीर ग्रन्थों का प्रणयन करना समय सापेक्ष है। अतः यह अधिक सम्भावित है कि बुद्धदत्त बुद्धघोष के ग्रन्थों को इच्छा होते हुए भी नहीं देख सके होंगे। फलतः बुद्धदत्त ने श्रीलंका के अध्ययन के आधार पर अभिषर्म्म पिटक के विषय को ही संक्षेप में अभिषर्म्मावतार में निबद्ध कर दिया होगा। रूपारूप विभाग भी इसी प्रकार का ग्रन्थ है। बुद्धघोष के ग्रन्थों की अपेक्षा बुद्धदत्त के ग्रन्थों की भाषा अधिक प्रसादमयी और सरल है। इस दृष्टि से बुद्धदत्त का योगदान अविस्मरणीय है।

२. अभिषर्म्म पिटक के आधार पर पालि में अभिषर्म्म साहित्य की सर्जना का विशेष श्रेय आचार्य बुद्धघोष को दिया जा सकता है। उन्होंने अट्ठसालिनी (धम्मसंगणि की अट्ठकथा), संगोहविनोदिनी (विभंग की अट्ठकथा), और पंचप्पकरणट्ठकथा (शेष ५ अभिषर्म्म ग्रन्थों पर अट्ठकथा) लिखी हैं। इनके अतिरिक्त विसुद्धिमग्ग को भी इसी श्रेणी में रखा जा सकता है। इसके लेखन का आधार बौद्ध दर्शन का एक मूलभूत प्रश्न है। आवस्ती में विहार करते समय रात्रि में किसी देवपुरुष ने आकर भगवान् बुद्ध से अपना सन्देश दूर करने के लिए प्रश्न पूछा कि अन्तर और बाहर, चारों ओर व्यक्ति अपनी ओर परायी

१. अभिषर्म्मकोश व्याख्या, १-४, पृ. १३ (Lave) अर्थ वि. पृ. २८।

२. पालि साहित्य का इतिहास, पृ. ५३५।

वस्तुओं की तृष्णा (जटा) में बीस की शाखा—जाल (जटा) के समान जकड़ा हुआ है। इसलिए हे वीरतम ! मैं आपसे यह पूछता हूँ कि इस तृष्णा को कौन काट सकता है ?

अन्तो जटा बहि जटा, जटाय जटिता पया ।

तं तं वीरतम ! पुच्छामि, को इमं विजटये जटं ॥^१

भगवान् बुद्ध ने इसका उत्तर देते हुए कहा कि जो व्यक्ति प्रज्ञावान् है, वीर्यवान् है, पण्डित है, मिथु (संसार से भयभीत होनेवाला) है, वह शील पर प्रतिष्ठित होकर चित्त (समाधि) और प्रज्ञा की भावना करते हुए इस जटा (तृष्णा) को काट सकता है—

सीले पत्तिट्ठाय नरो सपञ्जो, चित्तं पञ्चञ्च भावयं ।

आतापी निपको जिवसू, सो इयं विजय्ये जटं ॥^२

बुद्धवत् और बुद्धबोध के बाद और भी अनेक आचार्य हुए जिन्होंने पालि भाषा में अभिघम्म दर्शन को समझाने का अथक प्रयत्न किया है। उनमें प्रमुख ग्रन्थ और ग्रन्थकार इस प्रकार हैं—

३. आनन्द (८-९ वीं शती)—मूल टीका अथवा अभिघम्म मूल टीका (लीनत्ववण्णना)

४. अमिन्द (१०-११ वीं शती)—(i) परमत्थ विनिदच्चय, (ii) नामरूपपरिच्छेद और (iii) अभिघम्मत्थसंगहूपकरण ।

५. महाकास्सप (१२वीं शती)—(i) पोरण टीका, (ii) पठमपरमत्थप्पकासिनी अट्ठसालिनी (धम्मसंगणि की अट्ठका टीका), (iii) दुतिय परमत्थप्पकासिनी—सम्मोहविनोदनी (विभंगणट्ठक्या), (iv) ततिय परमत्थप्पकासिनी—पञ्चव्यकरणट्ठक्या (धातुक्या, पुमाल्लपञ्चत्ति, कयावत्थु, यमक और पट्ठान की अट्ठक्या) ।

६. वाजिस्सर (१२ वीं शती)—(i) नामरूपपरिच्छेदटीका, (i) अभिघम्मावतारटीका ।

७. सुमंगल (१२ वीं शती)—(i) अभिघम्मत्थविभाविनी, (ii) अभिघम्मत्थविकासिनी ।

८. क्षपद (१२ वीं शती)—() मातिकत्यदीपिनी, (ii) पट्टान वणनानय, (ii) नामचारदीप अथवा नाम-चार-दीपनी, अभिधम्म-त्यसंगहसंखेपटीका ।

९. अरियवंश (१५ वीं शती)—(i) मणिसारमञ्जुसा (अभिधम्मत्वविभावनी की टीका, (ii) मणिदीप (अट्ठसालिनी की टीका) (iii) अभिधम्म अनुटीका ।

१०. सद्धम्मालंकार (१६ वीं शती)—पट्टानसारदीपकी ।

११. महानाम (१६ वीं शती)—अभिधम्ममूल टीका की अनुटीका ।

१२. प्रेम (१७ वीं शती)—वीसतिवण्णना (अट्ठ. की प्रारम्भिक २० गाथाओं की टीका) ।

१३. तिलोकगुरु (१७ वीं शती)—(i) धातुकथा टीका वण्णना (ii) धातुकथा अनुटीका वण्णना (iii) यमक वण्णना, और पट्टान वण्णना ।

१४. सारदस्सी (१७ वीं शती)—(i) मूलहृत्यदीपनी, (ii) विसुद्धिमग्गगण्ठपदत्व ।

१५. महाकस्सप (१७ वीं शती)—अभिधम्मत्व गण्ठपद ।

१६. सारदस्सी (१८ वीं शती) धातुकथा योजना ।

१७. लेदि सहदाव (१९ वीं शती)—परमत्यदीपनी टीका ।

१८. धर्मानन्द कोसम्बी (२० वीं शती)—(i) विसुद्धिमग्गदीपिका (ii) नवनील टीका (अभिधम्मत्यसंगह पर) ।

इनके अतिरिक्त गन्धवंश (१९ वीं शती) में कुछ ग्रन्थ और ग्रन्थकारों का और भी उल्लेख मिलता है—

१९. नवमोगलान	अभिधानपदीपिकं ।
२०. वाचिस्सरो	रूपारूपविभाग ।
२१. नवविमलबुद्धि	अभिधम्मपण्णरसट्टान ।
२२. ?	विसुद्धिमग्गगन्धि ।
२३. ?	अभिधम्मगन्धि ।
२४. ?	विसुद्धिमग्गकुल्लनव टीका ।

आचार्य अनिरुद्ध और उनका अभिधर्म दर्शन

पालि भाषा में अभिधर्म पर लिखने वाले इन दार्शनिक आचार्यों में आचार्य अनिरुद्ध का स्थान मूर्धन्य है । उनकी प्रकाण्ड विद्वत्ता और बुम्बकीय व्यक्तित्व का दर्शन उनके ग्रन्थों में उपलब्ध है । दक्षिण भारत का यह स्वविरवादी आचार्य किस शताब्दी में हुआ, यह अभी भी विवाद का विषय बना हुआ है । ५ वीं शताब्दी से लेकर ११-१२ वीं शताब्दी तक का समय अनिरुद्ध के लिए

दिया जा रहा है। विद्वानों की चारणा है कि ये इसी समय के बीच हुए होंगे। यह एक लम्बी सीमा है। मेरा मत है कि आचार्य अनिरुद्ध १०-११ वीं शती के होना चाहिए। उन्होंने आचार्य बुद्धघोष का विसुद्धिमग्न, वसुबन्धु का अभिधर्म कोश, तथा आनन्द की अभिधम्म मूलटीका आदि ग्रन्थों का मलीभांति पारायण किया होगा। अभिधम्म पिटक का स्वरूप तबतक स्थिर हो ही चुका था। इन सभी के आधार पर उन्होंने अभिधम्मत्थ संग्रह की रचना की है। आधा, शैली तथा विषय के आधार पर उन्हें ४-५ वीं शताब्दी का नहीं माना जा सकता, जैसा कि सर्व श्री मदन्तरेवत्तधम्म और रामशंकर त्रिपाठी ने निश्चित किया है।^१ उन्हें बुद्धदत्त का 'कनिष्ठभाता' कहा गया है यह परम्परा भी इससे प्राचीन नहीं।

इसा शताब्दी के प्रारम्भिक काल में ही पालि साहित्य के अध्ययन के लिए श्रीलंका ने अपना विशेष स्थान बना लिया था। और भारत में पालि साहित्य के स्थान को बौद्ध संस्कृत साहित्य ने ले लिया था। यही कारण है कि समय-समय पर भारत से बुद्धदत्त, बुद्धघोष जैसे प्रकाण्ड आचार्य पालि के अध्ययन के लिए श्रीलंका पहुँचे। परमत्थविनिच्छय के निगमन वाक्य के आधार पर यहाँ कहा जा सकता है कि अनिरुद्ध दक्षिण भारत के काञ्ची राज्य के अन्तर्गत कावेरी नगर के निवासी थे। उन दिनों कावेरी स्थविरवादी बौद्धधर्म का एक अच्छा केन्द्र था। बुद्धदत्त भी यहीं के निवासी थे और बुद्धघोष ने भी यहाँ अपना कुछ अमूल्य समय व्यतीत किया था। अनिरुद्ध भी उसी परम्परा में आते हैं। ये भी श्रीलंका विशेष अध्ययन के लिए गये थे। उन्होंने अपने अभिधम्मत्थसंग्रह की रचना श्रीलंका के अनुराधपुर के मूलसोम नामक महाबिहार में की थी।

चारित्तसोमितविसालकुलोदयेन

सद्धामिबुद्धपरिसुद्धगुणोदयेन ।

नम्बह्वयेन पणिधाय परानुक्कमं

यं पत्थितं पकरणं परिनिर्णितं तं ॥

पुञ्जेन तेन विपुलेन तु मूलसोमं

वञ्जाधिवासमुदितोद्धितमायुगन्तं ।

पञ्चावदातगुणसोमितलज्जिजिक्खू

मञ्जन्तु पुञ्जाधिमबोदयमङ्गलाय ॥^२

१. अभिधम्मत्थसंग्रह, हिन्दी अनुवाद; भा. १, प्रस्तावना, पृ. ३३।

२. अभिधम्मत्थसंग्रह, निगमन वाक्य।

अनिरुद्ध के अभिधर्म सम्बन्धी तीन ग्रन्थ मिलते हैं—परमत्य विनिच्छय
य परिच्छेद और अभिधम्मत्य संग्रह । उनमें अभिधम्मत्यसंग्रह अधिक
गय हुआ है । बर्मा में तो यह गीता के समान घर-घर में पढ़ा जाता है ।
इस का एक और ग्रन्थ मिलता है अनिरुद्ध सतक ।

अनिरुद्ध के इन ग्रन्थों में अभिधम्मत्यसंग्रह पर सर्वाधिक टीकायें लिखी
। बर्मा और सिन्धुली भाषाओं के अतिरिक्त पालि में निम्नलिखित लगभग
पाँच मिलती हैं ।

अभिधम्मत्य संग्रहटीका	नवविमलधेर	१२-१३वीं शती
अभिधम्मत्य विभावनी टीका	सुमंगल	१२वीं शती
अभिधम्मत्यसंग्रह टीका	धम्मकेतु (छपद)	१२वीं शती
परमत्यदीपनी टीका	लेदी सयाडो	१२वीं शती
रंजुर टीका	विमल सयाडो	१२वीं शती
वनीत टीका	धर्मानन्द कोसम्बी	१६४१ ई०

संस्कृत अभिधर्म साहित्य

अभिधर्म पर संस्कृत में भी बहुत साहित्य लिखा गया है । टायसो में प्रमुख
इस प्रकार उल्लिखित हैं—

धर्मसूत्र	सर्वास्तिवादी	Taisho	१५३०
धातुकाय	"	"	१५४०
विज्ञानकाय	"	"	१५३६
संगीतिपर्याय	"	"	१५३६
सारिपुत्राभिधर्मशास्त्र	"	"	१५४८
ज्ञानप्रस्थान (कात्यायनीपुत्र)	"	"	१५४३
प्रज्ञप्तिशास्त्रपाद	"	"	१५३८
प्रज्ञप्तिपाद (वस्तुमित्र)	"	"	१५४१
अभिधर्मसार (धर्मश्री)	"	"	१५५०
संयुक्ताभिधर्मसार	"	"	१५५२
अभिधर्मसार व्याख्या (उपशान्त)	"	"	१५५२
अभिधर्माभूतसार शास्त्र (घोषक)	"	"	१५५३
अभिधर्मावतार (स्कन्धिल)	"	"	१५५४
सारसमुच्चय			

१५. न्यायानुसार (संघभद्र)	सर्वास्तिवादी	Taisho	१५६२
१६. समयप्रदीपिका (संघभद्र)	"	"	१५६३
१७. अभिधर्मदीप और विभाषाप्रभावृत्ति (विमलमित्र)			
१८. अभिधर्मकोष (वसुबन्धु)	सोत्रान्तवादी	"	१५५८
१९. अभिधर्म कोष भाष्य	"	"	
२०. सूत्रानुरूपवृत्ति (विनीतभद्र)	"	"	
२१. स्फुटार्य व्याख्या (यशोमित्र)	"	"	
२२. लक्षणानुसारी टीका (पूर्णवर्धन)	"	"	
२३. उपयिका टीका (समभदेव)	"	"	
२४. मर्मप्रदीपवृत्ति (दिङ्नाग ?)	"	"	
२५. तत्त्वार्थ भाष्य टीका (स्थिरमति)	"	"	
२६. लक्षणानुसार (गोमती)	"	"	
२६. क्रमसिद्धि प्रकरण (वसुबन्धु)	"	"	
२८. क्रमसिद्धि टीका (सुमतिशील)	"	"	
२९. सत्यसिद्धि शास्त्र	बहुभ्रुतीय		
३०. अभिधर्म समुच्चय (नागार्जुन)			
३१. योगाचारसूत्रिशास्त्र (असंग)			
३२. अभिसमयालंकार (मैत्रेय)	माध्यमिक		
३३. अभिसमयालंकार टीका			
३४. अभिधर्म समुच्चय (असंग) —	विज्ञानवादी		
३५. माध्यन्तविभंग और टीका			
३६. धर्माधर्मविभंग			
३७. अभिधर्म समुच्चय (स्थिरमति)			
३८. अभिधर्म समुच्चय टीका (जिनपुत्र)			
३९. अर्थविनिश्चय सूत्र और टीका			
४०. अभिधर्म समयालंकारालोक (हरिभद्र)			

अभिधर्म दर्शन

उक्त अभिधर्म साहित्य मे आचार्य अनिरुद्ध का अभिधर्मसंग्रह ग्रन्थ सबधिक महत्त्वपूर्ण है। उसमें २ परिच्छेद हैं जिनमे स्वयंस्वादी अभिधर्म की लगभग सभी परम्पराओं का समावेश किया गया है। यहाँ हम उसी के आधार पर अभिधर्म दर्शन के सन्दर्भ में विचार करेंगे।

१. चित्त संग्रह

अभिधर्म दर्शन में मूलतः चार अर्थ निर्दिष्ट हैं—चित्त, चैतसिक, रूप और निर्वाण। उन्हें परमार्थ भी कहा गया है क्योंकि उनका अपलाप नहीं किया जा सकता। चित्त स्पर्शादिक चैतसिकों द्वारा आलम्बनों का ज्ञान करता है। चैतसिक चित्त में उत्पन्न होने वाले धर्म हैं। रूप सीत, उष्ण आदि विरोधात्मक तत्वों से विकार ग्रस्त हो जाने वाला तत्व है तथा निर्वाण तृष्णा का उपशमन है। चित्त ४ प्रकार का होता है - कामावचर, रूपावचर, अरूपावचर और लोकोत्तर।

१. कामावचर चित्त—प्रायः कामभूमि में उत्पन्न होने के कारण ये चित्त कामावचर चित्त कहे जाते हैं। कामभूमि में विकार भावों के मूलकारण तीन हैं—लोभ, द्वेष और मोह। इसलिये इन्हें हेतुक चित्त अथवा अकुशल चित्त कहा जाता है। इनकी संख्या १२ है।

१. कामावचर चित्त—५४

१. अकुशल चित्त (१२)

१. लोभमूल चित्त—४

क. सोमनस्स सहगत दिट्ठिगतसंप्रयुक्त	असङ्गारिक
ख. ,,	सङ्गारिक
ग. सोमनस्स सहगत दिट्ठिगत विप्रयुक्त	असङ्गारिक
घ. ,,	सङ्गारिक
ङ. उपेक्खा सहगत दिट्ठिगत सम्प्रयुक्त	असङ्गारिक
च. ,,	सङ्गारिक
छ. उपेक्खा सहगत दिट्ठिगत विप्रयुक्त	असङ्गारिक
ज. ,,	सङ्गारिक

२. द्वेषमूल चित्त ४

ट. दोमनस्ससहगतपटिषसंप्रयुक्त	असङ्गारिक
ठ. ,,	सङ्गारिक

३. मोहमूल चित्त—२

क. उपेक्खा सहगतविचिकिच्छसंप्रयुक्त	
ख. उपेक्खासहगत उद्वच्च सम्प्रयुक्त	

जिनमें लोभ, द्वेष और मोह कारण नहीं होते वे कुशलचित्त अथवा अहेतुकचित्त कहे जाते हैं। अहेतुकचित्तों की संख्या १८ है—

२. अहेतुकचित्त (१८)

१. अकुसल विपाकचित्त— ७

- अ. उपेक्षासहगत अशुर्विज्ञान
- आ. ,, लोभविज्ञान
- इ. ,, घ्राण विज्ञान
- ई. ,, जिह्वा विज्ञान
- उ. दुःख सहगत कायविज्ञान
- ऊ. उपेक्षासहगत सम्प्रतिच्छन्न चित्त
- ए. ,, सन्तीरण चित्त

२. अहेतुक कुशलविपाक— ८

- प. उपेक्षासहगत कुशलविपाक अशुर्विज्ञान
- फ. ,, ,, लोभविज्ञान
- ब. ,, ,, घ्राण विज्ञान
- भ. ,, ,, जिह्वा विज्ञान
- म. सुखसहगत काम विज्ञान
- य. उपेक्षासहगतसंप्रतिच्छन्न चित्त
- र. सौमनस्सहगत सन्तीरण चित्त

३. अहेतुकक्रियचित्त— ३

- ट. उपेक्षासहगत पञ्चद्वारावर्जनचित्त
- ठ. मनोद्वारावर्जन चित्त
- ड. सौमनस्स सहगत हसितोत्पाद चित्त

३. शोभनचित्त— ५९

शोभनचित्त का तात्पर्य है विषुद्ध चित्त। ऐसा चित्त अलोभादि गुणों से संप्रयुक्त हो जाता है। अभिचर्मप्रदीप में शोभन चित्तों का सम्बन्ध चित्त से न कर चैतसिक से किया गया है। पर यह उपयुक्त नहीं क्योंकि चैतसिक का दोष अथवा अदोष चित्तों की अशुद्धि अथवा विषुद्धि पर अवलम्बित है। इन शोभनचित्तों की संख्या ५९ है।

२. कामावचर शोभन चित्त २४

१. कामावचर कुशलचित्त ८

य. सीमनस्ससहगत ज्ञान सम्प्रयुक्त	असंस्कारिक
२. " "	ससंस्कारिक
ल. " ज्ञान विप्रयुक्त	असंस्कारिक
व. " "	ससंस्कारिक
स. उपेक्षा सहगत ज्ञान संप्रयुक्त	असंस्कारिक
ष. " ज्ञान विप्रयुक्त	ससंस्कारिक
श. " "	असंस्कारिक
ह. उपेक्षा सहगत ज्ञान विप्रयुक्त	ससंस्कारिक

विभावनी टीका में कुशलचित्तों की उत्पत्ति श्रद्धा, प्रज्ञा आदि से बतायी गई है। उसकी संख्या अतीत आदि भेद से भिन्न 'करके असङ्ख्य तक निर्दिष्ट है।

कम्मेन पुञ्जवन्धूहि गोचराविपतीहि च ।

कम्महीनादितो जेव गलेय्य नयकोविदो ॥

२. सहेतुक कामावचर विपाकचित्त (८)

१. सीमनस्य सहगत ज्ञान संप्रयुक्त	असंस्कारिक
२. " "	ससंस्कारिक
३. " ज्ञानविप्रयुक्त	असंस्कारिक
४. " "	ससंस्कारिक
५. उपेक्षा सहगत ज्ञानसंप्रयुक्त	असंस्कारिक
६. " "	ससंस्कारिक
७. " ज्ञान विप्रयुक्त	असंस्कारिक
८. " "	ससंस्कारिक

सामान्य व्यक्ति के समान अहन्त भी दानादिक पुण्य कार्य करते हैं परन्तु उनका फल न होने से उनके कर्म कुशलकर्म नहीं होते, क्रियामात्र होते हैं। ये सहेतुक कामावचर विपाकचित्त आठ कामावचर कुशल चित्तों के विपाक (फल) हैं। वे लोभादि हेतुओं से उत्पन्न होते हैं। इसीलिए उन्हें सहेतुक कहा गया है।

१. सहेतुक कामावचर क्रियाचित्त (८)

पुर्वोक्त सीमनस्य वेदना सहगत आदि के भेदों के समान सहेतुक कामावचर क्रियाचित्त भी ८ प्रकार के होते हैं। अर्हन्तों में अविद्या, तृष्णा आदि अनुशयों के अभाव से ये क्रियाचित्त मात्र क्रियात्मक रहते हैं, फलोत्पादक नहीं होते।

इस प्रकार १२ अकुशल चित्तों तथा १८ अहेतुक चित्तों को छोड़कर केव ५६ चित्त शोभनचित्त कहलाते हैं। उक्त ५४ कामावचर शोभन चित्तों (अकुशल १२, अहेतुक १८, शोभन २४), में विपाक २३ (कुशल ७, अहेतुक कुशल ८, महाविपाक ८), कुशल-अकुशल २० (अकुशल १२, महाकुशल ८,) तथा क्रियाचित्त ११ (अहेतुक ३, महाक्रियाचित्त ८) होते हैं।

२. रूपावचर शोभन चित्त (१५)

रूपावचर का तात्पर्य है रूप अर्थात् आकार का आवलम्बन कर चित्त में एकाग्रता लाना। एकाग्रता का अर्थ है ध्यान। ये ५ हैं वितर्क, विचार, प्रीति, सुख तथा एकाग्रता। ध्यान के इन पाँच अंगों के आधार पर रूपावचर कुशलचित्त ५ प्रकार के हैं। इसी प्रकार रूपावचर विपाक चित्त के ५ और रूपावचर क्रियाचित्त के भी ५ भेद होते हैं। कुल मिलाकर रूपावचर शोभनचित्त के १५ भेद हुए।

३. अरूपावचर शोभन चित्त (१२)

अरूपावचर शोभनचित्त चित्त की वह अवस्था है जिसमें चित्त आकारहीन विषयों पर एकाग्र होने लगता है। यह चित्त भी एक विशुद्ध अवस्था का प्रतीक है। अरूपावचर कुशल चित्त में चित्त आकाश, विज्ञान, आकिञ्चन्य एवं नैव-संज्ञानासंज्ञायतन, इन चार निराकार आलम्बनों पर अपना ध्यान एकाग्र करता है। इसी प्रकार अरूपावचर विपाक चित्त और अरूपावचर क्रियाचित्त भी चार-चार प्रकार के होते हैं। इस प्रकार अरूपावचर शोभनचित्त के १२ भेद हुए हैं। ये चित्त आलम्बन के भेद से ४ प्रकार के होते हैं और कुशल, विपाक एवं क्रिया के भेद से १२ प्रकार के होते हैं।

४. लोकुत्तर शोभनचित्त (८)

अरूपावचर चित्त - चित्त के शुद्ध रूप का प्रतीक है। फिर भी उसमें चंचलता बनी रहती है। उस चंचलता को दूर करने के लिए १० संयोजनों का समूह विनाश होन चाहिए। ऐसा ही चित्त निर्वाण का साक्षात्कार करने वाला होता है। सोत्तापत्ति, सकदागामी, अनागामी और अर्हत्, ये चार मार्गचित्त लोकुत्तर कुशलचित्त के चार भेद हैं। इसी प्रकार लोकुत्तर विपाक चित्त के भी चार भेद हैं।

इस प्रकार अकुशल, कुशल एवं अव्याकृत चित्तों के आधार पर चित्तों की कुल संख्या ८९ होती है।

अकुशल			१२
कुशल	कामावचर	८	२१
	रूपावचर	५	
	अरूपावचर	४	
	लोकोत्तर	४	
	विपाक		
	अकुशल विपाक	७	३६
	अहेतुक कामावचर कुशल विपाक	८	
	सहेतुक कामावचर कुशल विपाक	८	
	रूपावचर विपाक	५	
	अरूपावचर विपाक	४	
	लोकोत्तर विपाक	४	
	क्रिया		
अव्याकृत	अहेतुक	३	२०
	कामावचर	८	
	रूपावचर	५	
	अरूपावचर	४	

चित्त की कुल संख्या ८९

भूमियों के अनुसार चित्तों की संख्या इस प्रकार है—

भूमि	चित्त
कामभूमि	५४
रूप भूमि	१५
अरूप भूमि	१२
लोकोत्तर भूमि	८

कुल ८९

ये ८९ प्रकार के चित्त १२१ भी हो जाते हैं। लोतापत्ति, सकृदागामी, अनागामी और अर्हत्तमार्ग चित्त के ध्यान के पांच भेदों से $५ \times ४ = २०$ भेद होते हैं। फलचित्त भी इसी प्रकार २० भेद वाला हो जाता है। इस प्रकार लोकोत्तर चित्त के ४० भेद हुए। इस प्रकार पुण्यचित्त ३७ और विपाक चित्त ५२ हुए अथवा कुशलचित्त ३७, अकुशल चित्त १२, विपाकचित्त ५२ तथा क्रियाचित्त २० (३७ + १२ + ५२ + २०)। इस प्रकार कुल १२१ भेद कुशल चित्त के हुए।

२. चैतसिक संग्रह

चैतसिकों के चार लक्षण होते हैं—(१) एकोत्पाद (जिन धर्मों का सम्बन्ध आलम्बन आदि प्रत्ययों से चित्त के साथ उत्पाद होता है) । (२) एकनिरोध (जो चित्त के साथ निरुद्ध होते हैं) (३) एकालम्बन (जो चित्त का आलम्बन होता है), और (४) अवस्तुक (जो पञ्चबोकारभूमि (पञ्चवस्तुकम्) में चित्त के साथ रहता है) । इस प्रकार चैतसिक वह है जिसकी एक साथ ही उत्पत्ति एवं निरोध होता है तथा जिसका एक ही आलम्बन एवं वस्तु होती है ।

एकुत्पाद निरोधा च एकालम्बनवस्तुका ।

चैतयुक्ता द्विपञ्चास धम्मा चैतसिका मता ॥

इन चैतसिकों की संख्या ५२ है । अनिरुद्ध ने इसके तीन भेद किये हैं—अन्यसमान, अकुशल और शोभन स्पर्श, वेदना, संज्ञा, चेतना, एकाग्रता, जीवितेन्द्रिय एवं मनसिकार, ये ७ चैतसिक सर्वचित्तसाधारण (सभी चित्तों के साथ सम्प्रयुक्त होने वाले) कहे जाते हैं । वितर्क, विचार, अधिमोक्ष, वीर्य, प्रीति एवं छन्द, ये ६ प्रकार के चैतसिक प्रकीर्णक हैं । इस प्रकार अन्यसमान चैतसिक (अन्य प्रकार के चैतसिकों के समान) के १३ भेद होते हैं—मोह, आह्लीक्य, अनपत्राप्य, औदत्य, लोभ, दृष्टि, मान, द्वेष, ईर्ष्या, मात्सर्य, कौकृत्य, स्त्यान, मिद्व एवं विचिकित्सा, ये १४ चैतसिक अकुशल हैं । भद्रा, स्मृति आदि, ह्री आदि १९ चैतसिक शोभन साधारण हैं ।

सम्यग् वाक्, सम्यक् कर्मान्त, एवं सम्यग् आजीव ये तीन विरतियां हैं । कथणा एवं मुदिता नामक दो चैतसिक अप्रामाण्य (प्रमाणाभाव वाले) हैं । तथा प्रज्ञेन्द्रिय को मिलाकर २५ चैतसिक (१९ + ३ + २ + १) शोभन चैतसिक कहे जाते हैं । इस प्रकार चैतसिकों की कुल संख्या ५२ हो जाती है—

अन्यसमान चैतसिक	१३	} ५२
अकुशल चैतसिक	१४	
शोभन चैतसिक	२५	

(१) सर्वचित्त साधारण चैतसिक सभी ८९ अथवा १२१ चित्तों में सम्प्रयुक्त होते हैं ।

(२) प्रकीर्णक (शोभन-अशोभन, दोनों में सम्प्रयुक्त होने वाले) चैतसिकों से सम्प्रयुक्त एवं विप्रयुक्त चित्तों की संख्या इस प्रकार है—

चैतसिक	विप्रयुक्तचित्त	सम्प्रयुक्तचित्त
१. चित्तक	६६	५५
२. चिन्ता	५५	६६
३. अविमोक्ष	११	७८
४. वीर्य	१६	७३
५. प्रीति	७०	५१
६. छन्द	२०	६६

(३) १४ अकुशल चैतसिक १२ अकुशलचित्तों में सम्प्रयुक्त होते हैं ।

(४) अट्टा, स्मृति आदि, १६ क्षोभन साधारण चैतसिक सभी ५६ क्षोभनचित्तों में, ३ विरति चैतसिक १६ चित्तों में, २ अप्रमाण्य चैतसिक २८ चित्तों में, तथा प्रज्ञा ४७ चित्तों में सम्प्रयुक्त होती है । इनमें सम्प्रयुक्तचित्त के उत्पन्न होने पर जो चैतसिक चित्त के साथ उत्पन्न होते हैं वे नियतयोगी हैं और जो चित्त के साथ कभी उत्पन्न होते हैं और कभी उत्पन्न नहीं होते वे अनियत योगी हैं । नय दो प्रकार के होते हैं—सम्प्रयोगनय और संग्रहनय । सम्प्रयोगनय में चैतसिकों से सम्प्रयुक्त होने वाले चित्तों को बताया जाता है और संग्रहनय में चित्तों से सम्प्रयुक्त होने वाले चैतसिकों को कहा जाता है । संग्रहनय की दृष्टि से चित्त दो प्रकार के होते हैं—सहेतुक और अहेतुक । उनमें चैतसिक इस प्रकार होते हैं—

सहेतुक	{	अनुत्तर (लोकोत्तर) चित्तों में	३६ चैतसिक
		महम्मत् (कृपावचर-अकृपावचर) चित्तों में	३५ चैतसिक
		कामावचर क्षोभनचित्तों में	३८ चैतसिक
		अकुशल चित्तों में	२७ चैतसिक
अहेतुक	{	अहेतुक चित्त में	१२ चैतसिक

(५) लोकोत्तर चित्तों में चैतसिक इस प्रकार से होते हैं—

१. प्रथम ध्यान मार्ग चित्त से सम्प्रयुक्त	चैतसिक	३६
२. द्वितीय ध्यान मार्ग चित्त से सम्प्रयुक्त	चैतसिक	३४
३. तृतीय ध्यान मार्ग चित्त से सम्प्रयुक्त	चैतसिक	३४
४. चतुर्थ ध्यान मार्ग चित्त से सम्प्रयुक्त	चैतसिक	३३
५. पंचम ध्यान मार्ग चित्त से सम्प्रयुक्त	चैतसिक	३३

(६) महम्मत् चित्तों में चैतसिक इस प्रकार से होते हैं—

१. महम्मत्	प्रथम ध्यान	में	सम्प्रयुक्त	चैतसिक	३५
२. "	द्वितीय	"	"	"	३४
३. "	तृतीय	"	"	"	३३
४. "	चतुर्थ	"	"	"	३२
५. "	पंचम	"	"	"	३०

(७) कामाक्ष्यर शोभनचित्त में चैतसिक ।

	कुशल	क्रिया	विपाक
प्रथम द्विक	३८	३५	३३
द्वितीय द्विक	३७	३४	३२
तृतीय द्विक	३७	३४	३२
चतुर्थ द्विक	३६	३३	३१

(८) अकुशल चित्त में चैतसिक ।

	प्रथम	द्वितीय	तृतीय	चतुर्थ	पञ्चम
असंस्कारिक	११	११	१८	१८	२०
संस्कारिक	२२	२१	२०	२०	२२

(९) अहेतुक चित्तों में चैतसिक ।

१. हसितोत्पाद से सम्प्रयुक्त		१२
२. बोद्धुपन	} से सम्प्रयुक्त	११
३. सन्तीरण		
४. मनोधातुत्रय एवं प्रतिसन्धियुगल से सम्प्रयुक्त		१०
५. द्विपञ्चविज्ञान से सम्प्रयुक्त		७

३. प्रकीर्ण संग्रह

प्रकीर्ण संग्रह में अनिरुद्ध ने स्वभावभूत ५३ (चित्त १ + चैतसिक + ५२ = ५३) वर्णों का ६ प्रकार से संग्रह बताया है—वेदनासंग्रह, हेतुसंग्रह, कृत्यसंग्रह, द्वारसंग्रह, आलम्बनसंग्रह और वस्तुसंग्रह । ये सभी संग्रह परस्पर सम्बद्ध हैं । वीथियों का सम्यग्ज्ञान प्रकीर्ण संग्रह के ज्ञान के बिना सम्भव नहीं । चित्त और चैतसिकों का यहाँ संयुक्त वर्णन किये जाने के कारण इसे प्रकीर्णकसंग्रह कहा गया है ।

१. वेदना के साथ चित्त चैतसिकों का सम्प्रयोग ।

		सम्प्रयुक्तचित्त	चैतसिक
इन्द्रियों के भेद से	१. मुखवेदना	आलम्बन के भेद से	६
	२. दुःखावेदना		६
	३. उपेक्षावेदना		४६
	४. सौमनस्य वेदना		४६
	५. दीर्घमनस्यवेदना		२१

२. मूल हेतु दो प्रकार के हैं—अकुशल हेतु और कुशल हेतु । अकुशल हेतु ३ हैं—लोक, द्वेष और मोह, तथा कुशल एवं अम्याकृत हेतु ३ हैं—अलोभ,

अद्वैत एवं मोह । ये सहेतुक और अहेतुक दो प्रकार के हैं । इन हेतुओं के साथ चित्तचैतसिकों का सम्प्रयोग इस प्रकार होता है—

	चित्त	चैतसिक
अहेतुक	१८	१३
एकहेतुक	२	२०
द्विहेतुक	२२	४८
त्रिहेतुक	४७	३५

३. कृत्य संग्रह में चित्त-चैतसिकों की प्रतिसन्धि आदि १४ कृत्यों के द्वारा संग्रहीत किया गया है । कृत्य का तात्पर्य है—एक भव से दूसरे भव में जन्मग्रहण आदि करना । कृत्य के १४ प्रकार ये हैं—प्रति-सन्धि, भवज्ज्ञ, आवर्जन, वर्धन, भवण, घ्राण, आस्वादन, स्पर्शन, सम्पटिच्छन, सन्तीरण, बोद्धपन, जवन, तदालम्बन, एवं च्युति । स्थान के भेद से ये कृत्य १० प्रकार के हैं—प्रतिसन्धि, भवज्ज्ञ, आवर्जन, पंचविज्ञान, सम्पटिच्छन, सन्तीरण, बोद्धपन, जवन, तदालम्बन एवं च्युति । स्थान का तात्पर्य है—किन्हीं तीन बीपि चित्तों के मध्यवर्ती चित्त से अविच्छिन्न काल ।

४. द्वार ६ हैं—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय एवं मन । बीपिचित्तों के प्रभुत्व उत्पत्ति के कारण होने से ही इन्हें 'द्वार' कहा जाता है । चक्षुद्वार में ४६ चित्त उत्पन्न होते हैं और पाँचों द्वारों में ५४ चित्त होते हैं । प्रतिसन्धि, भवज्ज्ञ एवं च्युति कृत्य करने वाले १९ चित्त 'द्वारविमुक्त' कहलाते हैं तथा द्विपञ्चविज्ञानचित्त १०, महग्गत एवं लोकोत्तर जवन २६, इस प्रकार ३६ चित्त 'एकद्वारिक' हैं ।

५. आलम्बन संग्रह में चित्त चैतसिकों का संग्रह आलम्बन के माध्यम से किया जाता है । ये आलम्बन ६ प्रकार के हैं—रूप, शब्द, गन्ध, रस, स्पर्शव्य एवं धर्म । चित्त चैतसिक धर्मों के लिए ये 'रमण स्थान' कहे गये हैं । आलम्बन के चार विभाग हैं—काम, महग्गत, लोकोत्तर एवं प्रज्ञप्ति । उनमें २५ चित्त कामालम्बन, ६ चित्त महग्गतालम्बन, २१ चित्त प्रज्ञप्ति आलम्बन तथा ८ लोकोत्तर चित्त निर्वाणालम्बन करते हैं । ये किसी एक विभाग का हा आलम्बन करने वाले होते हैं । अतः उन्हें 'एकान्तालम्बन चित्त' कहा जाता है । कुछ ऐसे भी चित्त होते हैं जो दो या तीन विभागों का आलम्बन करने वाले होते हैं । उन्हें 'अनेकान्तालम्बनचित्त' कहा जाता है ।

६ वस्तु संग्रह में चित्तचैतसिकों का विभाग वस्तु भेद के आधार पर किया गया है । चक्षु, श्रोत्र आदि सभी धर्मों को चित्तचैतसिक धर्मों के आधार

होने के कारण 'वस्तु' कहा गया है। वस्तुएँ ६ प्रकार की हैं—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काम एवं हृदय।

४. बीधिसंग्रह

बीधि का तात्पर्य है "द्वारप्पन्नता चित्तप्पवत्तियो"। अर्थात् नियमानुसार होनेवाली चित्त की प्रवृत्ति को 'बीधि' कहा जाता है। बीधि का अर्थ मार्ग है। अतः यहाँ उन द्वारों अथवा मार्गों का संग्रह किया गया है जिनकी अपेक्षा चित्तसन्तति उत्पन्न होती है। इस बीधिसंग्रह में ६ षट्कों का निर्देश है—६ वस्तुएँ, ६ द्वार, ६ आलम्बन, ६ विज्ञान, ६ बीधियाँ, एवं ६ प्रकार की विषय-प्रवृत्तियाँ। वस्तुएँ, द्वार आदि के भेद पूर्वोक्त अनुसार ही है। अतिमहद् आलम्बन, महद् आलम्बन, परीत आलम्बन, एवं अतिपरीत आलम्बन, ये पञ्चद्वार में, विभूत आलम्बन एवं अविभूत आलम्बन, दो मनोद्वार में, इस प्रकार कुल ६ प्रकार से विषयों में प्रवृत्तियाँ होती हैं।

ये बीधियाँ चित्त की स्थितियों का सूक्ष्मतम विश्लेषण प्रस्तुत करती हैं। मानव चित्त के व्यापार को जानने के लिए उनका ज्ञान होना अत्यावश्यक है। मुख्यतया ये बीधियाँ दो प्रकार की होती हैं—पञ्चद्वारबीधि और मनोद्वारबीधि। पञ्चद्वारबीधि द्वारा पाँच इन्द्रियों के आलम्बन से विषयों का ज्ञान प्राप्त होता है और मनोद्वारबीधि द्वारा मन के माध्यम से विषयों का ज्ञान प्राप्त होता है।

पञ्चद्वारबीधि—में ज्ञात विषयों को देखते ही "यह अनुकवस्तु है" यह ज्ञान चक्षु आदि पञ्चेन्द्रियों एवं मन की प्रवृत्ति का फल है। यह ज्ञान होने के पूर्व उसे निष्कलित एग्नियक और मानसिक क्रियायें करनी पड़ती हैं—(१) भवङ्ग—रूपालम्बन के दृष्टिगत होने से पूर्व की मानसिक दशा, (२) भवङ्गवचन—रूपालम्बन का प्रादुर्भाव हो जाने पर उत्पन्न चित्तप्रवाह, (३) भवङ्गविच्छेद—चित्तप्रवाह की पूर्व अवस्था की समाप्ति, (४) पञ्चद्वारावर्जन—विषय प्रवृत्ति के लिए पाँचों इन्द्रियों का सजग हो जाना, (५) चक्षुर्विज्ञान—चक्षु द्वारा रूप का दर्शन, (६) सम्पटिच्छन—रूप का सम्यग्ग्रहण, (७) सन्तीरण—दृष्ट विषय पर सम्यग् विचार, (८) वोट्ठपन—इष्ट विषय पर निर्धारण अथवा व्यवस्थापन, (९) जवन—इष्ट विषय के परिभोग अथवा त्याग की ओर वेग पूर्वक गया चित्तप्रवाह, तथा (१०) तदारमण—इष्ट विषय की अनुभूतियों में लभ जाना। वस्तु के जानने की यह प्रक्रिया जैनदर्शन में अवग्रह, ईहा, अवाय और चारणा, इन चार मार्गों से बतायी गयी है।

मनोद्वारवीथि—द्वार, प्रसाद, सूत्र, रूप, चित्त, चैतन्य, निर्वाण तथा प्रज्ञाति रूप विषयों का ज्ञान होता है। यहाँ मन पूर्वज्ञान और सुपरिचित विषयों की ओर ही प्रवृत्ति करता है। अतः इसमें भवंग, भवंगचलन, भवंग-विच्छेद, मनोद्वारावर्जन, जवन तथा तदारमण नामक ६ अवस्थायें होती हैं। मनोद्वारवीथि में दो प्रकार के आलम्बन होते हैं—विभूत (स्पष्ट) और अविभूत (अस्पष्ट)। मन में इन आलम्बनों की प्रवृत्ति के निम्न कारण हैं—इष्ट, श्रुत, उभयसम्बद्ध, श्रद्धा, रुचि, आकारपरिवर्तक, दृष्टिनिध्यानशान्ति, आदिबल, धातुक्षोभ, अनुबोध आदि। यह कामजवनकार मनोद्वारवीथि है। अर्पणाजवन मनोद्वारवीथि में अर्पणा (वितर्क) सम्प्रयुक्त चित्त को आलम्बन में अभिनिरोपित करता है। अनिरुद्ध ने इन दोनों वीथियों के अतिरिक्त और भी वीथियों के नाम दिये हैं—स्वप्नवीथि, मरणासन्नवीथि, ध्यानवीथि, अवज्ञावीथि, निरोध समापत्तिवीथि, मार्गवीथि, फलवीथि आदि। इन सभी के जवन नियम और तदारमण नियम भी दिये गये हैं।

किस पुद्गल की सन्तान में कौन वीथिचित्त उपलब्ध होते हैं, इसका वर्णन 'पुद्गलभेद' में किया गया है। ये पुद्गल १२ प्रकार के होते हैं—४ पृथक्जन—दुर्गति—अहेतुक, सुगति—अहेतुक, द्विहेतुक, और त्रिहेतुक, तथा ८ आर्यपुद्गल—स्रोतापत्तिमार्गस्थ, सकृदागामि, मार्गस्थ, अनागामिमार्गस्थ, एवं अर्हत्मार्गस्थ तथा स्रोतापत्तिफलस्थ, सकृदागामिफलस्थ, अनागामिफलस्थ एवं अर्हत्फलस्थ। उनमें कौन-कौन वीथिचित्त प्रादुर्भूत होते हैं, इसके ज्ञान के लिए अभिधम्मस्थ संग्रह में पुद्गलभेद का तथा किस भूमि में कौन-कौन वीथियाँ होती हैं और उनमें कितने चित्त होते हैं, इसकी जानकारी के लिए भूमिविभाग का प्रतिपादन किया गया है।

मनोविज्ञान की दृष्टि से यह अध्याय विशेष उपयोगी है। इसमें व्यक्ति की प्रवृत्तियों का परिज्ञान होता है। साथ ही क्षणिकवाद में ये सब किस प्रकार उत्पन्न होते हैं, इसका ज्ञान भी वीथियों के माध्यम से हो जाता है।

५ वीथिभूक्त संग्रह

प्रतिसन्धि, भवङ्ग और च्युति ये वीथिवाह्य चित्त कहे गये हैं। वीथिभूक्त संग्रह में इन चित्तों की उत्पत्ति का क्रम वर्णित है। इसे चार चतुष्कों में नियोजित किया गया है—भूमिचतुष्क, प्रतिसन्धिचतुष्क, कर्मचतुष्क और मरणोत्पत्ति चतुष्क।

१. भूमिचतुष्क—प्राणी जहाँ उत्पन्न होते हैं वहाँ भूमि कहलाती है। ये भूमियाँ चार प्रकार की हैं—अपाय, कामसुगति, रूपावचर और अरूपावचर।

१. अपाय का अर्थ है—अय (सुख) से विरहित । यह भूमि चतुर्विध है—निरय, निरस्त्रीनयोनि, पैत्रविषय एवं असुर । निरय (नरक) आठ प्रकार के होते हैं—
१. सञ्जीव (खण्ड-खण्ड किये जाने पर भी पुनः जीवित हो जाने वाला),
२. कालमुक्त (जहाँ शरीर छिन्न-भिन्न किया जाता है), ३. संघात (जहाँ सबों को पीसा जाता है), ४. धूमरीरव (जहाँ नव द्वारों से धूम का प्रकोप होता है), ५. तापन (आग में सन्तप्त होना), ६. पतापन (तीव्र अस्त्रों पर जहाँ गिराया जाता है), ७. अवीचि (जहाँ अविराम दुःख होता है), और ८. उत्सव निरय (सर्वाधिक जहाँ दुःख दिया जाता है) ।

कामसुगत भूमि—वह है जहाँ काम-तृष्णा के कारण सुख-भोग की सामग्री उपलब्ध होती है । यह भूमि सात प्रकार की है—१. मनुष्य भूमि, २. चातुर्महाराजिक भूमि (धृतराष्ट्र, विरूहक, विरूपाक्ष एवं कुबेर, इन चार देवराजों की निवास भूमि), ३. त्रायस्त्रिंशद्भूमि (३३ भागवकों का उत्पत्ति स्थान, सुमेरु पर्वत के समीपस्थ), ४. यामाभूमि (दिव्य सुखी देवों का स्थान), ५. तुसिता (संतुष्ट देवों का स्थान), ६. निमणिरति (अधिकाधिक सुख प्राप्ति का उद्योग और ७. परनिमित्तवशवर्ती । पूर्वोक्त चार अपायभूमि एवं सात काम सुगति भूमि को मिलाकर ११ कामावचर भूमि कहलाती हैं ।

रूपावचर भूमि में ३ प्रथम ध्यान भूमि (ब्रह्मपरिवर्षा, ब्रह्मपुरोहिता और महाब्रह्मा), ३. द्वितीय ध्यान भूमि (परित्ताभा, अप्रमाणाभा, एवं आभास्वरा), तृतीय ध्यान भूमि (परित्तुभा, अप्रमाणतुभा, और शुभाकीर्णा), और ४. चतुर्थ ध्यान भूमि (बृहत्फला, असंज्ञिसत्त्वा एवं शुद्धावासा), इस प्रकार रूपावचर भूमि १६ प्रकार की होती है । इनमें रहने वाले रूपो ब्रह्माओं को लौकिक कामगुणों के प्रति अनुराग नहीं होता ।

इन रूपी ब्रह्माओं के ऊपर ४ अरूपी भूमिका होती है—आकाशानन्त्यायतन, विज्ञानान्त्यायन, अकिञ्चन्यायतन एवं नैवसंज्ञानासंज्ञानायतनभूमि । इन भूमियों में आकाशानन्त्यायन विपाक आदि चित्त चैतसिकों से प्रतिसन्धि होती है ।

२. प्रतिसन्धि चतुष्क—प्रतिसन्धि का तात्पर्य है नवीन भवों में चित्त, चैतसिक एवं कर्मज रूपों की उत्पत्ति अर्थात् जन्म ग्रहण करना । प्रतिसन्धि ४ प्रकार की होती है—अपाय प्रतिसन्धि, कामसुगति प्रतिसन्धि, रूपावचर प्रतिसन्धि एवं अरूपावचर प्रतिसन्धि । अपाय भूमि में चूँकि दुर्गति अहेतुक पुद्गल एक अकुशल कर्म विपाक ही होता है अतः प्रतिसन्धि भी यहाँ एक ही है । काम सुगति भूमि में मनुष्यों और असुरों की प्रतिसन्धियों पर विचार किया गया है ।

यहाँ सभी का परम्परागत आयुप्रमाण भी दिया गया है। रूपावचर भूमि में ब्रह्माओं—महाब्रह्माओं की प्रतिसन्धि और आयु आदि का वर्णन है असंख्यात कल्पों और महाकल्पों की गणना में। अरूप भूमियों में उत्पन्न होना आरूप प्रति सन्धि है।

३. कर्म चतुष्क—कर्म चार प्रकार के होते हैं। जनक, उपप्लम्भक, उपपीडक और उपघातक। जनक कर्म कुशल-अकुशल चेतना से उत्पन्न वे कर्म हैं जो जन्म ग्रहण के कारण होते हैं। उपप्लम्भककर्म जनक कर्मों की फलदायक शक्ति को प्रबल बनाता है। उपपीडक कर्म जनक कर्म की फलदायक शक्ति को कुशल कर्मों से कम करता है और उपघातक कर्म उस शक्ति को समूल नष्ट कर देता है। गुरुक, आनन्तर्य, आसन्न मरणावस्था में कृत), आचिण्ण (बुद्धिगत), औरकटत्ताकर्म ये चार कर्म विपाक दान की दृष्टि से होते हैं। इष्ट धर्म वेदनीय, उपपन्नवेदनीय, अपर पर्यायवेदनीय और अहोसिकर्म (फल देने से बचे हुए कर्म), ये ४ कर्म पाक काल की दृष्टि से हैं। इसी प्रकार अकुशल कर्म, कामावचर कुशल कर्म, रूपावचर कुशल कर्म एवं अरूपावचर कुशल कर्म—ये ४ कर्म भेद विपाक स्थान के आधार पर हैं। अकुशल कर्म के ३ भेद हैं—१. कायकर्म (प्राणतिपात, अदिनादान, कामेसुमिच्छाचार), २. वाक्कर्म (मृषावाद, पिशुनवाक्, पुरुषवाक्, सम्प्रलाप), और मनोकर्म (अभिध्यालोभ व्यापाद, एव मिथ्यादृष्टि)। इसी प्रकार कामावचर कुशल कर्म भी ३ प्रकार के हैं। उनके १० भेद भी मिलते हैं दान, शील, भावना, अपचायन (सम्मान करना), वैयावृत्य, पात्तदान (प्राप्त वस्तुका दान करना), प्राप्तानुमोदन धर्मश्रवण, धर्मदेशना एवं दृष्टि ऋजुकर्म। रूपावचर कुशल कर्म केवल मनः कर्म ही होते हैं। भावनामय होने से ध्यानांगों के आधार पर वे ५ प्रकार के होते हैं। अरूपावचर कुशल कर्म भी मनःकर्म ही होता है। आलम्बन के भेद से वे कर्म ४ प्रकार के होते हैं।

४. मरणोत्पत्ति चतुष्क—मरण के ४ कारणों की अपेक्षा से इसके ४ भेद हैं। ये चार कारण हैं—आयुक्षय, कर्मक्षय, आयु-कर्मक्षय, एवं उपच्छेदक (उपघातक) कर्म। इन चारों प्रकारों में से किसी एक प्रकार से ही प्राणियों का मरण सम्भव है।

६ रूपसंग्रह

यहाँ रूपों के विविध प्रकार से भेद-प्रभेद किये गये हैं। अभिधर्म दर्शन में साधारणतः चार प्रकार से इनका संग्रह किया गया है—समुद्देश, विभाग, समुत्थान, कलाप एवं प्रवृत्तिक्रम।

रूप समुद्देश—पृथ्वी, अप्, तेजस् और वायु, इन४ महामूल तथा इनसे उत्पन्न रूपों का विभाग ११ प्रकार से किया गया है—

१. निष्पन्न रूप (१८)

१. भूत रूप (४)—पृथ्वी, अप् तेजो और वायु
२. प्रसाद रूप (५)—बभ्रुष् स्रोत, घ्राण, जिह्वा एवं काय
३. गोचर रूप (४)—रूप, शब्द, गन्ध, रस तथा अप् धातुवर्जित सूतत्रय
४. भाव रूप, (२)—स्त्रीत्व और पुरुषत्व
५. हृदयरूप (१)—हृदयवस्तु
६. जीवित रूप (१)—जीवितेन्द्रिय
७. आहाररूप (१)—कबलीकार आहार

ये १८ रूप स्वभावरूप, सलक्षण (अनित्यता, दुःखता, अनात्मता से युक्त) रूप, निष्पन्न (जिनका उत्पादन किया जाता है) रूप, रूपरूप (विकार-जन्य), और सम्मसन (योगियों द्वारा विपस्सन्न ज्ञान से स्पृष्टव्य रूप भी कहे जाते हैं ।

२. अनिष्पन्न रूप (१०)

८. परिच्छेद रूप (१)—आकाश
 ९. विज्ञप्ति रूप (२)—काय विज्ञप्ति और वाग्विज्ञप्ति
 १०. विकार रूप (३)—रूप की लघुता, मृदुता, कर्मण्यता एवं विज्ञप्तिद्वय
 ११. लक्षण रूप (४)—रूप का उपचय, सन्तति, जरता एवं अनित्यता ।
- इस प्रकार कुल मिलाकर रूपों के २८ (१८ + २८) प्रकार होते हैं ।

२. रूप विभाग—यह रूप अहेतुक, सप्रत्यय, साश्रव, लौकिक, कामाश्रव अनालम्बन एवं अप्रहातव्य ही है । अप्रत्यय, अनाश्रव आदि नहीं । और मैं अनेक प्रकार से इनके भेद किये गये हैं—

१. आध्यात्मिक रूप — आत्मा के रूप में व्यवहृत होने वाले पञ्चस्कन्ध रूप पाँच प्रसाद रूप । शेष २३ रूप बाह्य रूप हैं ।
२. वस्तु रूप — पाँच प्रसाद और एक हृदय रूप ।
३. द्वार रूप—५ प्रसाद और २ विज्ञप्ति ।
४. इन्द्रिय रूप—५ प्रसाद, २ भाव, १ जीवित ।

५. औदारिक रूप—५ प्रसाद एवं रूपालम्बन आदि विषयगत १२ रूप औदारिक रूप, सन्निके रूप एवं सप्रतिघरूप हैं ।

६. उपादिण रूप—तृष्णा, दृष्टि आदि द्वारा उपादकत रूप ।

७. सनिवस्सन रूप—रूपायन सनिदर्शन रूप है ।

८. गोचर ग्राहक रूप—चक्षुष, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, एवं काय नामक ५ प्रसादरूप आलम्बन का ग्रहण करने वाला ।

९. अबिनिर्भोग रूप—वर्ण, गन्ध, रस, ओजस, एवं भूतचतुष्क ।

३. रूप समुट्ठान - रूप समुट्ठान में रूप धर्मों की उत्पत्ति के कारण बताये गये हैं । ये कारण ४ हैं—कर्म, चित्त, ऋतु, एवं आहार । इनमें कर्म-समुट्ठान रूपों को २५ प्रकार के कुशल अकुशल कर्म और चित्त समुट्ठान रूपों को ७५ प्रकार के चित्त उत्पन्न करते हैं । ऋतु और आहार यथा समय स्थिति-क्षणको प्राप्त करने पर रूपों को उत्पन्न करते हैं ।

४. रूपकलाप विभाग—अवयव धर्मों के कलाप (समूह) को रूपकलाप कहा जाता है । रूप की उत्पत्ति अत्योन्यायित है । यहां एक शब्द 'एक साथ' तथा 'एक' अर्थ में आया है । अर्थात् इन रूप कलापों की उत्पत्ति, स्थिति और निरोध एक साथ होता है तथा एक रूप कलाप में एक ही उत्पाद स्थिति और भङ्ग होते हैं । ये रूप कलाप २१ प्रकार के होते हैं ।

रूपों के उक्त २८ प्रकारों की उत्पत्ति यथायोग्य कामलोक में होती है । प्राणि चार प्रकार के होते हैं—संस्वेदज (पसीने से उत्पन्न होनेवाले) औपपातिक (पूर्व भव से वर्तमान भव में उत्पन्न होने वाले, जैसे देव, नारकी आदि), और गर्भेशयक के दो भेद हैं अण्डज और जरायुज । अण्डज में पक्षी वगैरह आते हैं । और जरायुज में मनुष्य, हाथी, घोड़ा, आदि आते हैं ।

सर्व परम्परा में प्रतिसन्धि के उत्पादक्षण से लेकर कर्मज रूप उत्पन्न होते हैं । उसके बाद भवङ्ग चित्त उत्पन्न होता है । उनमें प्रथम भवङ्गचित्त को द्वितीय चित्त कहा गया है । द्वितीय चित्त के उपादान से चित्तरूपकलाप उत्पन्न होते हैं । उन रूपकलापों में तेजो धातु होती है । उससे ऋतुज रूपकलाप उत्पन्न होते हैं । बाह्य ऋतुज (हवा आदि) से संपर्क होने पर बाह्य ऋतुज रूप उत्पन्न होते हैं और ओस्जफरण के उपादान से आहार रूप उत्पन्न होते हैं । यह क्रम उसी प्रकार से बना रहता है जिस प्रकार से दीपक की लौ अथवा नदी के प्रवाह में अविच्छिन्नता देखी जाती है ।

कर्मज रूपों का निरोध होने पर मरण होता है। मरण काल में च्युति चित्त से पूर्व १७ वें चित्त के स्थिति-काल से कर्मज रूप उत्पन्न नहीं होते। स्थिति-काल से पूर्व उत्पन्न कर्मज रूप च्युति चित्त के समकाल ही प्रवृत्त होकर निरुद्ध हो जाते हैं। तदनन्तर चित्तज और आहारज रूप भी समाप्त हो जाते हैं। इन तीन प्रकारों से उत्पन्न होने वाले रूपों के निरुद्ध हो जाने पर शरीर मृत मान लिया जाता है। इस प्रकार काम भूमि में २८ असंवर्जित रूप भूमि में २३ एवं असंज्ञि भूमि में १७ रूप होते हैं तथा अरूप भूमि में कुछ भी रूप नहीं होते।

अन्त में अनिरुद्ध ने निर्वाण के विषय में कहा है कि वान का अर्थ है—तृष्णा। तृष्णा के विलुप्त हो जाने पर निर्वाण प्राप्त हो जाता है (वानतो निवसन्तं ति निव्वानं)। वस्त्र अथवा घागे के समान ताना-बाना बुनने के कारण भी तृष्णा को वान कहा गया है। उसके दूर होने पर निर्वाण मिलता है। निर्वाण को अमृत, असंस्कृत एवं परमसुख कहा है। इसके दो भेद हैं—सोपधिशेष और निरुपधिशेष। सोपधिशेष निर्वाण मार्ग द्वारा क्लेशों का सर्वथा प्रहाण हो जाने पर होता है। अर्हन्तों के पञ्चस्कन्ध ही उपाधिशेष हैं। जब परिनिर्वाण हो जाता है तब यह विपाक विज्ञान और कर्मज रूप समाप्त हो जाता है। इसी को निरुपधिशेष निर्वाण कहा गया है। आकार भेद से इस निर्वाण को तीन प्रकार का भी माना गया है—शून्यता निर्माण (राग, द्वेषादि के साथ रूपस्कन्ध का समाप्त हो जाना), अनिमल निर्वाण (निराकार) और अप्राणिहित निर्वाण (तृष्णा से विरहित)। निर्वाण के स्वरूप के विषय में बौद्धधर्म में अनेक कल्पनायें हैं जिन पर आचार्यों ने समुक्तिक मन्थन किया है।

७ समुच्चय संग्रह

अनिरुद्ध ने इस संग्रह में रूपों का स्वभावानुसार संग्रह कर दिया है। यहां चित्त १, चैतसिक ५२, निष्पन्न रूप १८ एवं निर्वाण १, इन ७२ रूप धर्मों को वस्तुधर्म कहा गया है। इसे उन्होंने अकुशल, मिश्रक, बोधिपक्षीय और सर्व संग्रह के आधार पर चार भागों में विभाजित किया है।

१. अकुशल संग्रह—अकुशल कर्मों की उत्पत्ति में मुख्य रूप से लोभ, द्विष्ट और मोह कारण होते हैं। इन्हीं को आस्रव कहा गया है। ये चार प्रकार के हैं—कामास्रव, भवास्रव, इष्टि आस्रव एवं अविद्यास्रव। ऐसे ही ४ ओघ होते हैं जो सत्त्व को भवों में घुमाते रहते हैं। इन्हीं को योग भी कहा गया है जो सत्त्वों को संसार दुःखों में जुटाते हैं। इसी संदर्भ में ४ ध्रन्व्यों का भी उल्लेख

आया है—अभिध्या, व्यापाद, शीलगत परामर्श (मिथ्या धारणा) और इदं सत्त्वामिनिवेश (यही सत्त्व है इस प्रकार का सिद्धान्त) । इन्हीं को चार उपादानों के रूप में भी स्मरण किया जाता है । नीवरण ६ हैं—कामच्छन्द व्यापाद, स्थानमिद, औद्धत्य-कोकृत्य, विचिकित्सा, एवं अविद्या । ये कुशल धर्मों का निवारण करने वाले धर्म हैं । ७ अनुशय हैं—कामराग, भवराग, प्रतिष, मान, दृष्टि, विचिकित्सा और अविद्या । ये बलेशोत्पादक होते हैं । १० संयोजन हैं जो संसार चक्र में बांधने वाले होते हैं । कामराग, रूपराग, अरूपराग, प्रतिष, मानस, दृष्टि, शीलव्रतपरामर्श, विचिकित्सा, औद्धत्य एवं अविद्या । १० क्लेश हैं—लोभ, द्वेष, मोह, मान, दृष्टि, विचिकित्सा, स्थान, औद्धत्य, आह्लीक्य, एवं अनपन्नाप्य ।

२ मिश्रक संग्रह—यहां कुशल, अकुशल एवं अव्याकृत धर्मों का मिश्रित रूप में संग्रह किया गया है । इसमें ६ हेतु हैं—लोभ, द्वेष, मोह, अलोभ, अद्वेष, ध्यान, अमोह । ध्यानाङ्गके ७ अवयव हैं—वितर्क, विचार, प्रीति, एकाग्रता, सोमनस्य, दीर्घमनस्य एवं उपेक्षा । मार्गाङ्ग (मार्ग के अङ्ग १२ हैं—सम्यग्दृष्टि-संकल्प-वाक्-कर्मान्त-आजीव-व्याम-स्मृति-समाधि, मिथ्यादृष्टि, संकल्प, व्यायाम और समाधि । इन्द्रियां २२ हैं, चक्षु, श्रोत्र, घ्राण जिह्वा, काय, स्त्री, पुरुष, जीवित, मन, श्रद्धा, सुख, दुःख, सोमनस्य, दीर्घमनस्य, उपेक्षा, श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि, प्रज्ञा, अनाज्ञातमाज्ञास्यामि, आज्ञा, तथा आज्ञात । ६ बल हैं—श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि प्रज्ञा, ह्री, अपन्नाप्य, आह्लीक्य और अनपन्नाप्य । अधिपति (संबद्ध धर्मों के स्वामी) ४ हैं—छन्द, वीर्य, चित्त एवं मीमांसा । आहार (विपाक धर्मों के उपकारक) ४ हैं—कबलीकार, स्पर्श, मनः सञ्चेतना तथा विज्ञान ।

३. बोधिपक्षीय संग्रह—बोधि पक्षीय (आर्यसत्त्वों का ज्ञान कराने वाला मार्ग) धर्म ३७ हैं—४ स्मृति प्रस्थान (काय वेदना, चित्त और धर्मोपपन्नता), ४ सम्यक् प्रधान, ४ श्रद्धिपाद (छन्द, वीर्य, चित्त तथा मीमांसा । ५ इन्द्रियां और ५ बल हैं—श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि तथा प्रज्ञा । ७ बोध्यंग—स्मृति, धर्मविचय, वीर्य, प्रीति, प्रश्रब्धि, समाधि तथा उपेक्षा । ८ मार्गाङ्ग—सम्यग्दृष्टि आदि । ये धर्म प्रायः लोकोत्तर चित्त में होते हैं ।

४. सर्वसंग्रह—इसमें चित्त और चैतसिक, रूप, एवं निर्वाण, इन चारों परमार्थ धर्मों का संग्रह किया गया है । इस संग्रह में ५ स्कन्ध (राशि) हैं—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान । उपादान स्कन्ध (धर्मों के आलम्बन) ५ हैं—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान । आयतन (असाधारण कारण) १२ हैं—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय, मन रूप, शब्द, गन्ध, रस स्पर्श, तथा

धर्म । धातु (अपने स्वभाव को धारण करने वाले धर्म १८ हैं—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काय, रूप शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श, चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्रविज्ञान, घ्राणविज्ञान, जिह्वा विज्ञान, कायविज्ञान, मनोधातु, मनोविज्ञान धातु, एवं धर्म धातु ।

आर्य सत्य ४ हैं— दुःख, दुःख सघुदय, दुःखनिरोध और दुःखनिरोध गामिनी प्रतिपदा । इस प्रकार यहाँ ७२ वस्तुसप्त धर्मों का विभाजन किया गया है ।

८. पञ्चम संग्रह

प्रत्यय (पञ्चम) का अर्थ है कारण, जितने संस्कृत धर्म होते हैं, सभी प्रत्यय पूर्वक उत्पन्न होते हैं । कर्म, चित्ता, शब्द, आहार, एवं आलम्बन आदि कारण रूप धर्मों द्वारा अभिसंस्कृत किये जाने वाले चित्ता, चैतन्यिक एवं रूप धर्मों को संस्कृत कहा जाता है । इस संग्रह में दो प्रकार के प्रत्ययों का संग्रह किया गया है— प्रतीत्यसमुत्पादनय और पट्टाननय । प्रतीत्य समुत्पाद नय में प्रत्यय (कारण) और प्रत्ययोत्पन्न (कार्य) ये दो धर्म हैं । अतः जो कारण सामग्री की अपेक्षा करके प्रत्ययोत्पन्न धर्मों को उत्पन्न करता है वह प्रतीत्यसमुत्पाद है । पट्टाननय में प्रत्यय और प्रत्ययोत्पन्न के अतिरिक्त प्रत्यय शक्ति का विशेष सम्बन्ध है (पट्टान नयो पन आह्वयपक्ष्यद्वितिसारम्भ पबुचति) ।

प्रतीत्य समुत्पाद —में अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नामरूप, षडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति, जरा-मरण शोक-परिदेव-दुःख-दीर्घमनस्य-उपायास, ये १२ परस्पर कारण होते हैं जिनसे दुःखस्कन्ध की उत्पत्ति होती है । अविद्या की उत्पत्ति में आसन्न कारण होते हैं और आसन्न की उत्पत्ति तृष्णा, उपादान और कर्म भवों से होती है । इनमें अविद्या और तृष्णा प्रधान है । इन दोनों में भी अविद्या प्रधान है क्योंकि अविद्या से आच्छन्न होकर तृष्णा की उत्पत्ति होती है ।

इस प्रतीत्यसमुत्पाद में तीन अर्ध (अतीत-अविद्या और संस्कार, अनागत-जाति और जरामरण, तथा मध्य-विज्ञान, नामरूप आदि ८ धर्म), अविद्या आदि १२ अंग, २० आकार (अतीत और प्रत्युत्पन्न भव में ५ फल और ५ हेतु,) ३ सन्धियां (आदि, मध्य और अन्त, और ३ वर्त (क्लेश, कर्म एवं विपाक) होते हैं । इन सभी में अविद्या और तृष्णा ये सम्पूर्ण प्रतीत्यसमुत्पाद चक्र के मूल हैं ।

पट्टाननय में—२४ प्रत्यय हैं—हेतु, आलम्बन, अधिपति, अनन्तर, समनन्तर, सहजात, अन्योन्य, निश्चय, उपनिश्चय, पश्चाज्जात, पुरोजात, आसेवन.

कर्म, विपाक, बाहार, इन्द्रिय, ध्यान, मार्ग, सम्प्रयुक्त, विप्रयुक्त, अस्ति, नास्ति, विगत और अविगत । इन सभी प्रत्ययों का अन्तर्भाव आलम्बन, उपनिश्रय, कर्म एवं अस्ति में हो जाता है ।

६. कर्मस्थान संग्रह

कर्मस्थान का अर्थ है भावना आदि कर्म का अवधारभूत आलम्बन । यह कर्म स्थान दो प्रकार का होता है—शमथ एवं विपश्यना । शमथ कर्मस्थान कामच्छन्द आदि नीवरण क्लेशों को शमन (विनाश) करता है । यहां समाधि की प्रचानता है । महाकुशल एवं रूप कुशल प्रथमध्यान में सम्प्रयुक्त 'समाधि चैतसिक' ही शमथ है । महाकुशल एवं महाक्रिया चित्तों में सम्प्रयुक्त प्रज्ञा विशेष ही विपश्यना है । शमथ और विपश्यना की उत्पत्ति के लिए प्रयत्न करना 'भावना' है ।

शमथ कर्म स्थान में १० कसिण, १० अवुभ, १० अनुस्मृतियाँ, ४ अप्रमाण्य, १ राज्ञा, १ व्यवस्थान, एवं ४ आरूप्य होते हैं । ६ चरित (राग, द्वेष, स्नेह, श्रद्धा, बुद्धि एवं वितर्क), ३ भावनायें (परिकर्म, उपचार एवं अर्पणा), ३ निमिा (परिकर्म, उदग्रह एवं प्रतिभाग) होते हैं । विपश्यना कर्मस्थान में शील, चिला, दृष्टि, काङ्क्षावितरण, मार्गमार्गज्ञानदर्शन, प्रतिपदाज्ञानदर्शन, एवं ज्ञान दर्शन, इन सात विशुद्धियों का वर्णन है । इनके अतिरिक्त ३ लक्षण (अनित्य, दुःख एवं अनात्म), ३ अनुपश्यना (अनित्य, दुःख और अनात्म), १० विपश्यना ज्ञान (सम्मर्शन, उदय, व्यय, भङ्ग, भय, आदीनव, निर्विदा, मोक्तुकाभ्यता, प्रतिसंख्या, संस्कारोपेक्षा, एवं अनुलोमज्ञान) को भी साधक के लिए जानना चाहिए । इन सभी का विस्तार से वर्णन योग साधना के सन्दर्भ में किया जा चुका है ।

अभिधर्म का तुलनात्मक अध्ययन

बौद्ध धर्म में दो ही ऐसे सम्प्रदाय हैं जिन्होंने अभिधर्म पर सूक्ष्म दृष्टि से चिन्तन किया है । वे हैं थेरवाद और सर्वास्तिवाद सम्प्रदाय । थेरवादियों के मत को प्रकट करने वाला अभिधर्म का मुख्य ग्रंथ है—'अभिधम्मत्थ संगहो, जो संक्षेपतः अभिधर्म में आए हुए धर्मों का वर्णन प्रस्तुत करता है । सर्वास्तिवादियों का अभिधर्म विषयक सर्वोत्तम ग्रंथ आचार्य वसुबन्धु (५ वीं शती) द्वारा रचित 'अभिधर्म कोश' है । 'अभिधर्म कोश' बौद्धधर्म का विख्याततम एवं सर्वाधिक उपयोगी ग्रंथ है । इसमें आठ कोश स्थान और ६०० कारिकाएँ हैं । आचार्य वसुबन्धु ने स्वयं इन कारिकाओं पर 'भाष्य' भी लिखा है । आचार्य यशोमित्र ने अभिधर्म भाष्य' पर व्याख्या ग्रंथ भी लिखा है ।

जहाँ 'अभिधम्मसंगहो' का विषय चित्त, चैतासक, रूप और नि है वहीं 'अभिधर्म कोश' धातु, इन्द्रिय, लोक, कर्म, अनुशय, आर्य पुद्गल, एवं ध्यान पर विशद प्रकाश डालता है। इसके अतिरिक्त वात्सीयपुरा के पुद्गलवाद के खण्डन के लिए पृथक् कोशस्थान (७ वां कोशस्थान) 'पुद्गल विनिश्चय' नाम से परिशिष्ट के रूप में अन्त में दिया गया है। 'अभिधम्म संगहो' अपनी विषय वस्तु के अन्तर्गत ही धातु, इन्द्रिय इत्यादि का विवे प्रस्तुत करता है जबकि 'अभिधर्म कोश' इन सबका पृथक्-पृथक् व करता है।

बौद्धधर्म में धर्म की कल्पना उसकी अपनी विशेषता है। धर्म यद्यपि कई में प्रयुक्त होता है जैसे-सत्य, कर्तव्य, नियम और धर्म विशेष इत्यादि, परन्तु बौद्ध एवं दर्शन में धर्म शब्द की कल्पना अन्तिम-वस्तु के रूप में की गई है। विशेष से अभिधर्म में 'धर्मों' की गणना की ओर ही अधिक झुकाव है। धर्मों विभाजन पर ही विभज्यवादी जैसे अनेक सम्प्रदाय खड़े हो गए हैं।

थेरवादी परम्परा धर्मों को मुख्यतः दो विभागों में विभाजित क है—संस्कृत एवं असंस्कृत। पुनः थेरवादी संस्कृत धर्मों के तीन विभाग : असंस्कृत धर्मों का एक ही विभाग करते हैं। वे संस्कृत में—चित्त, चैता और रूप की गणना करते हैं तथा असंस्कृत में निर्वाण मात्र मानते हैं।

सर्वास्तिवादी परम्परा भी थेरवाद की तरह ही धर्मों के मुख्य दो : करती है। संस्कृत में चार प्रकार के धर्म मानते हैं और असंस्कृत में तीन : को प्रधानता देते हैं। चित्त, रूप, चित्त सम्प्रयुक्त संस्कृत संस्कार एवं विप्रयुक्त संस्कृत संस्कार ये ४ संस्कृत धर्म हैं। अभाव, प्रतिबन्ध निरोध : अप्रतिसाध्या निरोध ये तीन असंस्कृत धर्म हैं।

धर्मों की कुल गणना में थेरवादी १७० और सर्वास्तिवादी ७५ धर्म मा हैं जैसे:—

धर्म	थेरवाद में	सर्वास्तिवाद में
१. असंस्कृत-निर्वाण	१	३
२. संस्कृत चित्त	८६	१
चैतसिक	५२	४६ (चित्तसम्प्रयुक्त संस्कार)
रूप	२८	११
चित्तविप्रयुक्तसंस्कार	×	१४
कुल १७०		७५

उपरोक्त मानचित्र से यह स्पष्ट है कि जहां थेरवादी असंस्कृत निर्वाण को एकविध ही मानते हैं वहां सर्वास्तिवादी असंस्कृतधर्म त्रिविध—आकाश, प्रतिसंख्या निरोध और अप्रतिसंख्यानिरोध, बतलाते हैं। थेरवाद में आकाश परिच्छेद रूप माना गया है। अतः यहां यह संस्कृत है। यहां एक और बात ध्यान देने योग्य है। वह है—अभिधम्मत्वसंग्रहोकार आचार्य अनुसूत ने निर्वाण को एक रूप मानकर भी दो प्रकार का बतलाया है—सोपधि शेष निर्वाण और निरूपधिशेष निर्वाण। सर्वास्तिवाद में प्रतिसंख्यानिरोध और अप्रतिसंख्यानिरोध उपरोक्त विविध निर्वाण के समकक्ष बैठते हैं। प्रतिसंख्या प्रज्ञा विशेष है। प्रतिसंख्या निरोध और अप्रतिसंख्या निरोध दोनों ही जीवन्मुक्त और विदेहमुक्त की अवस्था विशेष हैं।

जहां सर्वास्तिवादी चित्त को एकविध ही मानते हैं वहां थेरवादी चित्त के ८६ भेद करते हैं। ये सभी चित्त चार भूमियों पर अवलम्बित हैं—कामावचर, रूपावचर, अरूपावचर और लोकोत्तर चित्त भूमि। कामावचर चित्त अकुशल, कुशल, अहेतुक, विपाक और क्रिया रूप ५४ प्रकार के होते हैं। रूपावचर और अरूपावचर कुशल चित्त हैं। ये कुशलविपाक और क्रिया की अपेक्षा क्रमशः १५ और १२ प्रकार के होते हैं। लोकोत्तर चित्त ८ ही हैं। ये कुशल और विपाक रूप होते हैं। क्रिया रूप नहीं होते हैं। ये ही जब पांच ध्यानों की अपेक्षा से होते हैं तब ४० प्रकार के हो जाते हैं। ४० लोकोत्तर चित्तों को मिलाने पर चित्तों की संख्या १२१ हो जाती है।

थेरवादी चैतसिकों की संख्या ५२ मानते हैं और सर्वास्तिवादी ४६। ५२ चैतसिक में साधारण चैतसिक ७, प्रकीर्ण चैतसिक ६, अकुशल १४, कुशल २५, जिनमें साधारण कुशल १६, विरति ३, और अप्रामाण्य ३ आते हैं। ४६ चित्त सम्प्रयुक्त संस्कारों में चित्त महाभूमिक धर्म १० हैं—वेदना, संज्ञा, चेतना, स्पर्श, छन्द, प्रज्ञा, स्मृति, मनसिकार, अधिमोक्ष एवं समाधि और कुशल महाभूमिक धर्म १०, हैं—श्रद्धा, वीर्य, उपेक्षा, ह्री, अप्रमत्ता, अलोभ, अदोष, अहिंसा, प्रप्रब्धि एवं अप्रमाद। क्लेश महाभूमिक धर्म ६ हैं, मोह, प्रमाद, कौमीद्य, अश्रद्धा, स्त्यान और औद्धत्य। अकुशल महाभूमिक धर्म २ हैं, अही और अपवृत्ता। उपक्लेशभूमिकधर्म १० हैं—क्रोध, अक्ष, मात्सर्य, इर्ष्या, प्रदास, विहिंसा, उपनाह, माया, शोक एवं मद। अनियतभूमिक धर्म ८ हैं—क्रौकृत्य, मृद्वि, वितर्क, विचार, राग, द्वेष, मान एवं विचिकित्सा। यहां हम देखते हैं कि दोनों में चैतसिकों के ६ विभाग किये गये हैं। उनके नामों में कुछ विभिन्नता है, किन्तु विभागों में वर्गीकृत चैतसिक

प्रायः समान हैं। जहां धेरवाद साधारण कुशल चैतसिकों की संख्या १९ है वहां सर्वास्तिवाद में १० कुशल चैतसिक हैं। सर्वास्तिवाद में जहां कायचित्त की लघुता, मृदुता, कर्मण्यता, प्रागुण्य और ऋजुता का १० धर्म है वहां कुछ नये चैतसिक जैसे वीर्य, अहिंसा, और अप्रमाद मिलते हैं। सर्वास्तिवादी चित्त—संप्रयुक्त संस्कारों में धेरवादी त्रितित्तय और अप्रामाण्य आदि तीन चैतसिक बिल्कुल ही नहीं मिलते।

सर्वास्तिवादी ११ प्रकार का रूप मानते हैं—५ इन्द्रिय, ५ इन्द्रिय विषय और अविज्ञप्ति। अविज्ञप्ति को कल्पना इनकी सर्वथा अपनी मौलिक देन है जो धेरवाद में नहीं मिलती, धेरवाद परम्परा रूप को ११ प्रकार की मानती है। पुनः वहां इन्हें निष्पन्न रूप १८ प्रकार और अनिष्पन्न रूप १० प्रकार, इस तरह कुल २८ प्रकार स्वीकार किया गया है। ग्यारह भेदों में भूत रूप ४, प्रसादरूप ५, गोचर रूप ४, भाव रूप २ जीवितेन्द्रिय १, हृदयवस्तु १, आहार १, परिच्छेद रूप १, विज्ञप्तिरूप २, विकार रूप ३, और लक्षण रूप ४, कुल २८ रूप गिनाये गये हैं। यहां सर्वास्तिवाद में ५ इन्द्रिय प्रसाद रूप और ५ विषय गोचररूप में गृहीत हैं। इस तरह सर्वास्तिवादी मुख्य इन्द्रिय, आकाश आदि धर्मों को रूप के अन्तर्गत नहीं मानते। धेरवादियों के २८ धर्मों में से कुछ धर्मों को सर्वास्तिवादियों ने अपने चित्त विप्रयुक्त संस्कार विभाग के अन्तर्गत स्वीकार किया है जैसे जीवितेन्द्रिय आदि।

चित्त विप्रयुक्त संस्कार सर्वास्तिवादियों की निजी कल्पना है जो धेरवादियों में नहीं पायी जाती। सर्वास्तिवादियों के १४ चित्त विप्रयुक्त संस्कार हैं—प्राप्ति, अप्राप्ति, आसंज्ञिक, निरोधसमापत्ति, जाति, जरा, स्थिति, अनित्यता, नाम-काय, पदकाय, व्यञ्जनकाय, आसंज्ञिक समापत्ति, समागता, और जीवितेन्द्रिय। ये धर्म चित्त से नितरां असम्प्रयुक्त हैं तथा रूप स्वभाव भी नहीं हैं। इसी से ये चित्त विप्रयुक्त संस्कार कहलाते हैं।

इस प्रकार धेरवादी और सर्वास्तिवादी अभिधर्म दर्शन का सिंहावलोकन करने पर स्पष्ट हो जाता है कि जहां दोनों संप्रदायों के अभिधर्म में धर्मों को लेकर काफ़ी मतभेद है वहां उनके वर्गीकरण में किञ्चित् अन्तर को छोड़कर अधिकाधिक समानता ही दृष्टिगोचर होती है। जहां कहीं दोनों की धर्म विषयक वृद्धि और न्यूनता दिखाई देती है वह केवलमात्र अभिधर्म के विकास का ही प्रतीक है।

अभिधर्म के सम्बन्ध रूप को उक्त पृष्ठभूमि में देखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि बौद्ध आचार्यों ने इस विषय को संसार और संसार से मुक्त होने की वास्तविक स्थिति को समझने-समझाने के साथ सम्बद्ध किया है। संसरण का मूल कारण है—मन अथवा भावों में विकार आ जाना। मन एक ऐसा कर्म-स्थल है जहां से कुशल और अकुशल आदि सभी प्रकार के कार्य प्रस्फुटित होते हैं। मृग-मरीचिका तृष्णा का जन्म मूलतः मानसिक स्थिति पर ही आधारित रहता है। इसी तरह विरात की स्थिति भी मन के माध्यम से होती है। यही कारण है कि प्रायः प्रत्येक दर्शन प्रणाली में मन पर पर्याप्त विचार-विमर्श किया गया है।

बौद्ध परम्परा में, जैन परम्परा के समान, मन के सन्दर्भ में गहन चिन्तन किया गया है। 'मनोपुब्बंगमा घम्मा' और 'फन्दनं चपलं चित्तं' जैसे वाक्य मन के स्वरूप को भली-भांति स्पष्ट कर देते हैं। मन की वृत्ति चपला के समान चंचल बता देने से आधुनिक मनोविज्ञान की परिभाषा के समकक्ष अभिधर्म खड़ा हो जाता है। अभिधर्म के मन को चित्त एवं चैतसिकों का समन्वित रूप कहा जा सकता है।

यहां मन का सन्दर्भ दृष्टि से भी सम्बद्ध है। सत्-असत् कर्मों की उत्पत्ति का कारण यही दृष्टि अथवा भाव है। इसी दृष्टि अथवा भाव से समस्त मानसिक क्रियाएँ उत्पन्न होती हैं जिनका अध्ययन आज की परिभाषा में हम मनोविज्ञान के अन्तर्गत करते हैं। आधुनिक मनोविज्ञान का क्षेत्र अपेक्षाकृत बढ़ गया है। उसमें संवेदन, स्मृति, कल्पना आदि प्रवृत्तियों का अध्ययन लौकिक सोपान पर खड़े होकर किया जाता है पर बौद्ध मनोविज्ञान का सम्बन्ध विशेष रूप से आध्यात्मिक है। उसमें अकुशल भावों से कुशल भावों की ओर बढ़ने पर विशेष ध्यान दिया गया है। चित्त-चैतसिक भेदों की गणना उसी पर खड़ी की गई है। प्रतिसन्धि से मरण तक यह क्रम बना रहता है। इस दृष्टि से बौद्ध मनोविज्ञान का अपना महत्त्व है जैन मनोविज्ञान में बौद्ध मनोविज्ञान की अपेक्षा गम्भीरता और स्पष्टता अधिक है। उसमें ई० पू० द्वितीय शताब्दी से ही कर्म पर षट्खण्डागम जैसे विशाल काय ग्रन्थों का निर्माण होने लग गया था। इस विषय में और भी अनेक ग्रन्थों में यत्र तत्र विस्तार से चर्चा की गई है। कर्म के सम्बन्ध में जैन और बौद्धों की मान्यता समान-सी प्रतीत होती है। मात्र उनके भेद-प्रभेदों में शब्दों तथा विश्लेषण पद्धति का अन्तर माना जा सकता है।

(१५६)

जैन और बौद्ध साहित्य के अध्ययन से यह अधिक सम्भव लगता है कि बौद्ध मनोविज्ञान जैन मनोविज्ञान से अधिक प्रभावित रहा होगा। अभी अध्ययन का यह क्षेत्र अधूरा है। विद्वानों को इस पर चिन्तन कर तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करना चाहिए।



बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार और कला

१. भारत में बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार

भगवान् बुद्ध ने अपना धर्मचक्र प्रवर्तन अधिवेशन (सारनाथ—मृगशाला) से प्रारम्भ किया जहाँ उन्होंने अश्वत्थामा कौंडिन्य, भद्रिय, वप्प, महानाम एवं अस्सजि नामक पुराने पञ्चशास्त्रण साथियों को चतुस्सत्यों का उपदेश दिया । महावस्तु के अनुसार पूर्ण बालक और सभिय ने भी कुछ समय बाद यही दीक्षा ली थी । श्वेत्तिपुत्र यका भी अपने मित्र-परिवार सहित बौद्धधर्म की शरण में पहुँचा । अब तक बुद्ध का शिष्य कुल ५९ की संख्या तक पहुँच चुका था ।

अधिवेशन से भगवान् बुद्ध ने उलबेला की ओर बिहार किया । बीच में ही कापासियवन (सासाराम के समीप) में भद्रबर्गीय भद्रियों को धर्मोपदेश देकर दीक्षित किया । उलबेला में उलबेलकाश्यप, नदी काश्यप और जटा काश्यप अपने लगभग ८०० शिष्यों सहित यज्ञक्रिया में संलग्न थे । बुद्ध ने वहाँ पहुँचकर अपनी अलौकिक चमत्कृति के बल पर काश्यप बन्धुओं को पराजित किया और सशिष्य उनको अपना अनुयायी बना लिया । इस अद्वितीय शक्ति का उल्लेखन साँची स्तूप के तोरण में भी दृष्टव्य है ।

बुद्ध इस समय तक एक प्रभावक व्यक्तित्व के रूप में सामने आ चुके थे । राजगृह पहुँचने पर राजा बिम्बिसार भी उनके प्रभाव से बच नहीं सके । उन्होंने भी बुद्ध का शिष्य होना स्वीकार किया और जेणुवन दान में समर्पित किया । यहीं राजगृह में संजयबेलट्टिपुत्त भी अपने धर्म और दर्शन के प्रचार में संलग्न थे । उनके प्रधान शिष्य दो थे—सारिपुत्र और मौद्गल्यायन । बुद्ध के शिष्य अश्वजित् (अस्सजि) से मिश्राटन काल में सारिपुत्र की भेंट हुई और उससे मिश्रालिखित गाथा सुनकर बुद्ध से इतना अधिक प्रभावित हुआ कि वह अपने मित्र मौद्गल्यायन के साथ बौद्धधर्म में दीक्षित हो गया । कालान्तर में ये दोनों व्यक्तित्व बुद्ध और बौद्धधर्म के प्रधान स्तम्भ बन गये । गाथा इस प्रकार है—

ये धम्मा हेतुप्पमवा तेसं हेतुं त्वागतो बाह ।

तेसञ्च यो निरोधो एवं बाही महासमणो ॥

अनन्तर कुछ समय बाद बुद्ध ने नालन्दा की ओर बिहार किया । बीच में ही बहुपुत्रक चैत्य में महाकाश्यप (काश्यप अग्निदत्त, पालि—पिप्पल्लि माणव) से भेंट हुई । वह उस क्षेत्र का एक प्रभावशाली ब्राह्मण था । वार्तालाप के बीच बुद्ध ने सम्यक् प्रहाण का चतुःसूत्री उपदेश दिया—(१) वर्तमान पाप वासनाओं का क्षय करना, (२) अविष्य में उनकी वृद्धि को रोकना, (३) वर्तमान पुण्यों की सुरक्षा करना, और (४) यथाशक्ति उनकी वृद्धि करना । यह उपदेश सुनकर महाकाश्यप का सारा सन्देह समाप्त हो गया और वह बुद्ध का अनुचर बन गया । बौद्ध साहित्य में महाकाश्यप को बहुत सम्मान दिया गया है । बुद्धधर्म में उनका स्थान सारिपुत्र और मौद्गल्यायन के बाद ही आता है । भगवान् बुद्ध के लिए ये तीनों व्यक्ति अत्यन्त उपयोगी सिद्ध हुए ।

राजा शुद्धोदन उदायी, छन्दक आदि राजपुरुषों के माध्यम से बुद्ध के पास अपना स्नेह निमन्त्रण राजगृह में ही पहुँचा चुके थे । बुद्ध ने इसे सहर्ष स्वीकार भी कर लिया था । राजगृह से ६० दिन में लगभग १६० मील पदयात्रा करते हुए वे कपिलवस्तु में पहुँचे । वहाँ पूरे नगरवासियों ने उनका स्नेहिल स्वागत किया और उनके पद-चिह्नों पर अपनी आँखें बिछा दीं । बुद्ध के उपदेशों को सुनकर राजा शुद्धोदन और महारानी महाप्रजापति ने उनका धर्म-ग्रहण किया । इनके अतिरिक्त यशोधरा, आनन्द, अनुरुद्ध, भद्वि, नन्द, देवदत्त, उपालि, छन्दक, और राहुल ने भी बुद्धधर्म की दीक्षा को स्वीकार किया ।

भगवान् कपिलवस्तु से लौटे और राजगृह के पास सीतावन चैत्य में आवस्तीवासी अनार्यापण्डक से भेंट हुई । सृष्टि, आत्मा, कर्म आदि के विषय में बुद्ध के विचार सुनकर अनार्यापण्डक का मन सहसा उनकी ओर आकर्षित हो गया और आवस्ती आने का निमन्त्रण देने के साथ ही वहाँ बुद्धबिहार निर्माण कराने की भी इच्छा व्यक्त की । सारिपुत्र आवस्ती गये । और स्थल के चुनाव में उन्हें राजकुमार जेत का वन उपयुक्त बिलाई दिया । राजकुमार जेत की दृष्टि में उस वन की भूमि का कण-कण स्वर्णमुद्राओं के समकक्ष था । अनार्यापण्डक ने इसे सहर्ष स्वीकार किया । इस प्रकार जेतवन बौद्धधर्म का प्रधान स्थल हो गया । प्राचीन मुद्राओं में भी इसका अंकन हुआ है ।

आवस्ती पहुँचने पर राजा प्रसेनजित ने बुद्ध का अथक हार्दिक स्वागत किया । बुद्ध ने उसे सांसारिक अनित्यता तथा यज्ञादि की अनुपयोगिता पर सुन्दर विवेचन किया । यहाँ शाल्यों और कोलियों के बीच उत्पन्न संघर्ष को शान्त करने का भी अवसर उन्हें मिला । पिता के अन्तिम दर्शन करने के लिए बुद्ध को एक

तुनः कपिलवस्तु जाना पड़ा । वहाँ से फिर वैशाली आये और । में आनन्द के आग्रह से महाप्रजापति के नेतृत्व में भिक्षुणी संघ का । किया ।

इस प्रकार बुद्ध ने ४५ वर्ष तक उत्तर प्रदेश और बिहार में परिभ्रमण करने धर्म का प्रचार-प्रसार किया । इस बीच उक्त व्यक्तियों के अतिरिक्त अश्वपुत्र गामणी, महाकात्यायन, ज्योतिष्क, जीवक, अश्वयराजकुमार, उपालि, पंचशिख, विशाखा, सोणदण्ड, अंगुलिमाल, महाराल, सीह, सुनवसत्त, देवदत्त आदि अनेक और भी व्यक्तियों से उनका सम्पर्क और जो बाद में उनके शिष्य बने वैशाली से मंडगाम, हत्थिगाम, म, भोगनगर आदि नगरों में भ्रमण करते हुए पावा पहुँचे । यहाँ तक पहुँचते बुद्ध का शरीर जर्जरित हो गया था । और चुन्द द्वारा दिये गये मद्ब' से उनका काल और निकट आ गया । उसे बे पचा नहीं सके । वहीं वे कालकवलित हो गये । इस महामानव की यही अन्तिम यात्रा थी । श्रपिटक के वर्णन से यह स्पष्ट हो जाता है कि बुद्ध ने उत्तरप्रदेश और विशेष रूप से, मगध एवं कोशल तक ही अपनी चारित्र्य सीमन रखी विनय पिटक में इस प्रदेश को 'मज्झिमाजनपदा' कहा गया है और शीमावर्ती प्रदेश को पञ्चन्तिम जनपद (सबन्ति आदि) कहा गया है ।

बुद्ध के परिनिर्वाण के बाद ही संघभेद प्रारम्भ हो गया । फलतः धारण के लिए राजगृह में एक सम्मेलन बुलाया गया जो प्रथम संगति । से विभूत है । लगभग सौ वर्ष बाद दस वस्तुओं की विधेयात्मकता चार करने के लिए वैशाली में द्वितीय संगति का आयोजन किया

इस समय तक थेरवादी (परम्परावादी) और महाराधिक (सुधारवादी) की निकाय के रूप में सामने आ चुके थे । इन्हें पाचैय्यक और पाँचछमक भी था है । इनके वैशाली, अवन्ती, कौशाम्बी और मथुरा प्रधान बौद्ध शैक्षधर्म इन प्रादेशिक केन्द्रों के माध्यम से विस्तार पाने लगा । फलस्वरूप क भेद भी उभरने लगे । कौशाम्बी से अवन्ति-दक्षिणापथ की ओर वादी, मथुरा से उत्तरापथ की ओर सर्वास्तिवादी और मगध से आन्ध्रपथ महासाधिक सम्प्रदाय अपने विचारों के प्रचार-प्रसार में प्रवृत्त हो महासंघ से ही उत्तरकाल में महायान की उत्पत्ति हुई । चौथी पाँचवीं तक उत्तर भारत में महायान बहुत लोकप्रिय हो गया । लगभग

शती में महायान से वज्रयान जैसी अनेक शाखायें-प्रशाखायें निकलीं तान्त्रिक बौद्धधर्म कहा गया । यही तान्त्रिक बौद्धधर्म बौद्धधर्म की अवन्ति ६ कारण बना ।

अशोक के समय (ई० पू० २७४-२३२) तक स्थविरवादी सम्प्रदाय में ही अठारह भेद हो गये थे । अशोक स्वयं बौद्ध था या नहीं इसमें मतभेद हो सकता है पर उसने बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार में जिन विविध उपायों का अवलम्बन लिया, उससे अशोक की बौद्धधर्म के प्रति अभिव्यक्त अभिरुचि तो सर्वमान्य है ही । पाटलिपुत्र में जाह्नव तृतीय संगति इसका प्रमाण कहा जा सकता है । बौद्ध परम्परानुसार अशोक ने ८४,००० स्तूपों का भी निर्माण कराया । प्रस्तरकला के क्षेत्र में बौद्धधर्म का योगदान यहीं से प्रारम्भ होता है । अशोक के स्तम्भों में भी धर्मचक्र आदि अनेक बौद्ध प्रतीक उत्कीर्ण हैं । इसी समय बिहारों का भी सुव्यवस्थित निर्माण प्रारम्भ हो गया था ।

तृतीय संगीति का महत्व बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार की दृष्टि से विशेष है । मोगलिपुत्र तिसस ने प्रत्यन्त जनपदों में बौद्ध धर्म को किस प्रकार व्यापक बनाया जाय, इस दृष्टि से एक योजना बनायी जिसके अन्तर्गत निम्नलिखित भिक्षुओं को यह दायित्व सौंपा गया । मध्यान्तिक स्थविर को कस्मीर और गन्धार, महादेव को महिसकमण्डल, रक्षित को बनवासी, योतक धर्मरक्षित को अपरान्त, महाधर्मरक्षित को महाराष्ट्र, महारक्षित को योनक (ग्रीकराज्य), मध्यम (मज्झिम) को हिमवन्त, सोढाक तथा उत्तर को सुवर्ण भूमि तथा महेन्द्र स्थाविर को इन्द्रिय उत्तिय, सम्बल और भद्रिय स्थविरों के साथ ताम्रपर्णी (नीलका) द्वीप भेजा गया । इन देशों में बौद्ध प्रचारकों को सफलता भी मिली ।

अशोक के समय में ही बौद्धसंघ की एकता समाप्तप्राय हो चुकी थी । उसको विकास और विस्तार का मूल कारण कहा जा सकता है । पुष्यमित्र शुङ्ग बौद्धों का बनघोर शत्रु था । फिर भी जन साधारण ने बौद्ध धर्म की लोक-प्रियता कम नहीं हुई । मारुहृत स्तूप, काले की गुफायें, सांची का स्तूप, पवनी के स्तूप आदि इसके प्रमाण हैं । इतना ही नहीं, उसने मिलिन्द (Menander) जैसे ग्रीक राजाओं को भी आकर्षित किया । इसीसे सम्बद्ध प्राचीन अनेक मुद्रायें भी मिलती हैं । मोगलिपुत्र तिसस ने तो यवन देश जाकर वहाँ एक ग्रीक को दीक्षित किया जिसका नाम धर्मरक्षित रखा गया । धर्मरक्षित ने अपरान्तक देश में बौद्धधर्म का कुशलतापूर्वक बहुत प्रचार किया । ग्रीकों ने भारत में बौद्ध कला के क्षेत्र में एक नयी शैली दी जिसका विकास पंजाब और उत्तर पश्चिमी भारत में हुआ ।

अशोक के राज्यकाल में बौद्धधर्म लगभग १८ सम्प्रदायों में विभक्त हो गया । इनमें से बहुत से भेद तो प्रादेशिक स्तर पर रहे । द्वितीय संगीति के

फलस्वरूप महासांघिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ जिसने उत्तरकाल में महायान के रूप में विकास किया। महासांघिकों के अष्टनिकायों में एक व्यवहारिक, लोकोत्तरवाद, अपरशैल और उत्तरशैल विशेष प्रभावक रहे। स्थविरवाद से सर्वास्तिवाद (हैमावत) ये दो संघ पृथक् हुए। महासांघिकों की उत्पत्ति वैशाली में हुई पर उसका दक्षिण में, विशेष रूप से धान्यकटक पर्वत के आसपास के प्रदेश में, अधिक हुआ। सातवाहनकाल इस दृष्टि से अधिक महत्त्वपूर्ण है। स्थविरवाद की अन्य शाखाएँ शुङ्ग काल से कुषाण काल तक अर्थात् लगभग ई. पू. २०० से ई. २००-३०० तक विकसित होती रहीं हैं। सर्वास्तिवाद ने मथुरा से नगरहर और तक्षशिला (गन्धार) से कश्मीर तक अपना प्रभाव जमाया तथा महीषासक और सम्मतीय ने दक्षिण भारत, लाट, और सिन्ध में लोकप्रियता प्राप्त की। धर्मगुप्त श्रीलंका भी गया पर वहाँ स्थविरवाद की प्रतिद्वन्द्विता में उसे पीछे हटना पड़ा। जैत्यवादी निकाय ने धान्यकटक (आन्ध्र) में पैर जमाये। पूर्वशैलीय, अपरशैलीय, सिद्धार्थक और राजगिरिक सम्प्रदाय इसी से अविरूत हुए हैं। महायान का विकास भी इन्हीं सम्प्रदायों से हुआ है।

कनिष्ककाल भी बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार की दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण रहा है। उसका साम्राज्य काबुल, गन्धार, सिन्ध, उत्तर-पश्चिम भारत, कश्मीर और मध्यदेश तक फैला हुआ था। मूलतः वह ईरानी था। बाद में उसने बौद्धधर्म स्वीकार कर लिया। चतुर्थ संगति कनिष्क के धर्म-प्रेम का ही फल था। सर्वास्तिवाद की दृष्टि से इस संगीति का विशेष महत्त्व रहा है।

गुप्तकाल में राज्याश्रय न मिलने के बावजूद बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार में कमी नहीं हुई। गुप्तवंशीय राजा यद्यपि भागवत धर्म के विशेष अनुयायी रहे हैं पर उनकी दृष्टि बौद्धधर्म के प्रतिकूल नहीं रही। कौशाम्बी, सांची, बोधगया, मथुरा आदि स्थानों पर प्राप्त उत्कीर्ण लेख इसके प्रतीक हैं कि उन्हें राज्य से पर्याप्त अनुदान मिला करता था। मथुरा, सारनाथ, नालन्दा, अजन्ता आदि को कलाओं ने गुप्तकाल के गौरव को दिग्दिगन्त तक फैला दिया है। नालन्दा विश्वविद्यालय की स्थापना भी इसी समय हुई थी।

फाहियान ने गुप्तकाल में ही भारत की यात्रा की थी। उस समय चन्द्रगुप्त द्वितीय का राज्य था। फाहियान मध्य-एशिया में बौद्ध संस्कृति के प्रचार और प्रभाव को देखकर अत्यन्त प्रसन्न हुआ। लोप-नगर का दक्षिणी प्रदेश और कड़ा शहर हीनयानी सम्प्रदाय के गढ़ थे जहाँ हजारों की संख्या में भिक्षु रहते थे। खोतान और काशगर में भी उसने बौद्धधर्म के विभिन्न सम्प्रदायों की स्थिति

को सन्तोषप्रद बताया। बलोरतल पर्वत मालाओं के पास से सिन्धु नदी को पारकर फाह्यान भारत आया जहाँ उसने बौद्धधर्म का अच्छा प्रभाव पाया। उच्चान, गन्धार, तक्षशिला, पेशावर, नगरहार, अफगानिस्तान, पञ्जाब, मथुरा, आवस्ती, पाटलिपुत्र, वाराणसी, चम्पा, दाम्रलिप्ति आदि देशों-प्रदेशों में फाह्यान घूमा जहाँ उसने हीनयान और महायान के विभिन्न सम्प्रदायों को निकट से देखा। इस बीच उसे बौद्धधर्म फलता-फूलता हुआ नजर आया। गुप्तकाल की दृष्टि से फाह्यान का यात्रा विवरण बहुत उपयोगी है।

सप्तम शताब्दी में हर्ष का साम्राज्य था। राजा हर्षवर्धन अपने जीवन के उत्तरकाल में बौद्ध बन गये थे। इसी समय युञ्जान-च्वांग और ईत्सिग ने भारत यात्रायें की। युञ्जान-च्वांग ने सप्तम शताब्दी के तृतीय-चतुर्थ दशक में भारत का भ्रमण किया। नगरहार (जलालाबाद) में उसने ६३० ई० में प्रवेश किया। गन्धार, प्रवरपुर (झीनगर), साकल (स्थालकोट), उत्तर-मध्यभारत, कन्नौज, प्रयाग आदि प्रदेशों में भ्रमण किया। श्रीहर्ष भी उसकी भेंट हुई। इस समय भी बौद्धधर्म की स्थिति अच्छी थी। ईत्सिग ने सप्तम शताब्दी के सप्तम-अष्टमदशक में भारत यात्रा की। इस समय भी भारत में हीनयान और महायान सम्प्रदायों की स्थिति अच्छी थी। नालन्दा, बलभी आदि स्थानों पर बौद्धधर्म के विशाल ज्ञानकेन्द्र थे।

हर्ष के बाद बौद्धधर्म भारत में अधिक नहीं पनप सका। धीरे-धीरे उसका प्रभाव कम होता गया। बौद्धों में प्रचलित तात्कालिक साधना क्षेत्र शिथिलाचार का गढ़ बन गया था। इसी मनोवृत्ति की पृष्ठभूमि में बौद्धधर्म का पतन भारत से प्रारम्भ हो गया। यद्यपि पालवंश का राज्याश्रय पाकर बौद्धधर्म अपनी स्थिति पुनः मजबूत बना सकता था पर ऐसा हो नहीं सका। यद्यपि नालन्दा के अतिरिक्त विक्रमशिला, ओदन्तपुरी और सोनपुरा जैसे शिक्षाकेन्द्र बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार में लगे थे पर लगभग १२ वीं शताब्दी के बाद वे बौद्धधर्म को भारत में अपनी पुरानी स्थिति में नहीं ला सके।

लगभग १२ वीं शताब्दी के बाद बौद्धधर्म प्रायः भारत में अपनी साधना से दूर हो गया। फिर भी उसका प्रभाव बौद्धेतर सम्प्रदायों पर बना रहा। उदाहरण के तौर पर महाराष्ट्र के सन्तों को लिया जा सकता है जिन पर बौद्धधर्म की अशुण्य छाप है। शानेस्वर, एकनाथ आदि सन्तों ने अपने अधिकांश सिद्धान्त बौद्ध सिद्धान्त की पृष्ठभूमि में रचे हैं, भले ही वहाँ उनके नामों में परिवर्तन कर दिया गया हो। उड़ीसा आदि प्रदेशों में भी इसी स्थिति को देखा जा सकता है।

२. विदेशों में बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार'

लगभग १२ वीं शती के बाद बौद्धधर्म यद्यपि अपनी मातृभूमि से कुछ प्राय हो गया, पर इसके पूर्व ही उसने अपना महत्त्वपूर्ण स्थान विदेशों में जमा किया था। इस विश्वास में अशोक का योगदान अविस्मरणीय रहेगा। तृतीय संगीति का फल यह हुआ कि बौद्धधर्म ने भारत की सीमा का उल्लंघन किया। उसने श्रीलंका, बर्मा, थाईलैण्ड, कम्बोडिया आदि दक्षिण देशों और नेपाल, तिब्बत, चीन, कोरिया, जापान आदि उत्तरदेशों की जनता में अपना अमिट स्थान बना लिया। आज भी बौद्धधर्म की ज्योति इन देशों में फैली हुई है जो करोड़ों व्यक्तियों को आध्यात्मिक शान्ति का मार्ग प्रशस्त करती है।

श्रीलंका में बौद्धधर्म

श्रीलंका और भारत के बीच अतीत काल से ही सांस्कृतिक और राजनीतिक सम्बन्ध रहे हैं। अशोक के शिलालेखों में श्रीलंका का उल्लेख ताम्रपत्नी द्वीप के नाम से मिलता है। परम्परानुसार बुद्ध-परिनिर्वाण के ही वर्ष में लाट (गुजरात) देश से विजय सिंह अपने मित्र परिवार सहित वहां पहुँचा। इसलिए उसका नाम सिंहल अधिक प्रचलित और ऐतिहासिक है। विजय सिंह ने ताम्रपत्नी द्वीप पर अधिकार किया और वहां की संस्कृति को भारतीय संस्कृति, विशेष रूप से लाटदेशीय संस्कृति से, ओतप्रोत कर दिया। बौद्धधर्म के पूर्व श्रीलंका में जैन धर्म भी प्रचलित था। महावंश से यह स्पष्ट ज्ञात होता है।

विजय के पहुँचने के बाद लगभग २०० वर्ष तक श्रीलंका बारी बारी बौद्धधर्म से अपरिचित रहे। अशोक के पुत्र महेन्द्र और पुत्री संघमित्रा ने वहाँ जकार सिंहलवासियों के मन में बौद्धधर्म के प्रति आकर्षण पैदा किया। संघमित्रा ने बोधिवृक्ष का आरोपण अनुराधापुर में करके यह कार्य और अधिक प्रभावक बना दिया। देवानंपिय तिस्स (२४७-२०७ ई० पू०) ने इस पुण्य कार्य में अपना सभी प्रकार का सहयोग दिया। स्तूपों, चैत्यों और महार्वाहरो का निर्माण भी प्रारम्भ हो गया। महेन्द्र और संघमित्रा ने श्रीलंका में लगभग अड़तालीस वर्ष तक धर्म प्रचार किया। और वही उन्होंने सांसारिक शरीर छोड़ा। श्रीलंका के इतिहास में श्री लंका में बोधिवृक्ष का आरोपण और बुद्धदन्त का आनयन, ये दो घटनाएँ बड़ी महत्त्वपूर्ण रही हैं।

१. यह भाग स्व० महापंडित राहुल सांकृत्यायन की 'बौद्धसंस्कृति' (इलाहाबाद)

पर विशेष आधारित है। लेखक तदर्थ उनका आभारी है।

सिंहल और बौद्धधर्म के इतिहास में राखा बट्टगायत्री ई. पू. २६-१७) का समय बहुत महत्वपूर्ण है। द्रविणों के आक्रमणों को निष्फल करते हुए उसने बौद्धधर्म को सक्रिय बने रहने में पर्याप्त योगदान दिया। श्रुति परम्परा से चले आये त्रिपिटक को इसी ने लेखबद्ध कराया। यह कार्य चूँकि महाबिहार में एकत्रित होकर भिक्षुसंघ ने किया था इसलिए सिंहल के बौद्धधर्म को महाबिहार निकाय संज्ञा दे दी गई। कालान्तर में इस निकाय में संघभेद हुआ और वज्जीपुत्तीय आचार्य धर्मरत्न की शिक्षाओं के आधार पर अभयगिरि निकाय को स्थापना हुई। वैपुल्य पिटक को उसने स्वीकार किया। बाद में इसी में से सागलीय नामकी शाखा का जन्म हुआ। अभयगिरि और सागलीय निकाय अधिक समय तक प्रभावक नहीं बने रह सके। ५६८ ई. में उन दोनों निकायों ने महाबिहार निकाय को स्वीकार कर लिया। इस समय तक भारत में बज्रयान फैल चुका था। श्रीलंका भी उसके प्रभाव से बच नहीं सका। रत्नकूट आदि सूत्रों के साथ मन्त्र-तन्त्र का प्रचार उसी प्रभाव का परिणाम है। मध्यकाल में द्रविड़ आक्रमण अधिक तेज हुए। उसके बावजूद बौद्ध धर्म और साहित्य विकसित होता ही गया। उत्तर काल में बौद्धधर्म का उत्थान और पतन, दोनों देखे जा सकते हैं। सोलहवीं शताब्दी से पोर्तुगीज और डच, के आक्रमण होने लगे। बौद्धधर्म के विकास पर उन आक्रमणों का बुरा प्रभाव पड़ा। १८ वीं शताब्दी के मध्यदशकों में श्रामणेर मिंगे सुबत्त गुणानन्द ने ईसाइयों से दार्शनिक लोहा लेकर बौद्धधर्म को पुनरुज्जीवित किया। तदनन्तर महास्थविर धर्माराम, सुमंगल और अनागारिक धर्मपाल जैसे विद्वानों ने श्रीलंका में बौद्धधर्म को अधिक पुष्पित और सुव्यवस्थित कर दिया। आज श्रीलंका बौद्ध देशों में अग्रणी माना जाता है।

श्री लंका की संस्कृति, भाषा और कला को भारतीय संस्कृति, भाषा और कला से प्रभावित होना स्वाभाविक है। उसकी लिपि भी भारतीय लिपि से उद्भूत है। श्रीलंका के बौद्धधर्म का प्रभाव बर्मा, कम्बोडिया, थाईलैंड आदि देशों पर भी पड़ा जहाँ आज भी बौद्धधर्म अपनी प्रभावक स्थिति में है।

स्वर्णभूमि में बौद्धधर्म

मलाया बर्मा से लेकर जावा, सुमात्रा, बोर्नियो द्वीप समूह तक प्राचीन स्वर्णभूमि के अन्तर्गत आता था। महावंस (१२.४४-५५) के अनुसार वृत्तीय संगीति के फलस्वरूप देवानपिय अशोक ने सोण और उत्तर को ३५३ ई. पू. में स्वर्णभूमि में बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार के लिए भेजा था। साँची में प्राप्त अभिलेख से भी यह प्रमाणित हो जाता है।

वर्मा

दक्षिण वर्मा में ५-६ वीं शती से बौद्धधर्म के अस्तित्व के प्रमाण मिलना प्रारम्भ हो जाते हैं। प्यु जाति की प्राचीन राजधानी श्रीक्षेत्र के समीप मीङ्-गन और ह्यावजा में उपलब्ध स्वर्णपत्रों पर ये धम्मा हेतुप्पमवा जैसे प्रसिद्ध बुद्धचरित्र उत्कीर्ण मिलते हैं। बेरवाद परम्परा ही इस समय यहाँ प्रचलित रही होगी। तलैङ्, अम्म आदि वर्मी जातियों में भी बौद्धधर्म लोकप्रिय हो गया था।

वर्मा में ग्यारहवीं शताब्दी में महायानी साधना का भी प्रचार बढ़ा। दीपंकर का १०५४ ई० में देहावसान होने पर शिन् अहंन् ने राजा अनुरुद्ध के सहयोग से बौद्धधर्म की तान्त्रिक शाखा का प्रसार किया। राजा अनुरुद्ध ने धातोन के राजा मनोहर (मनुहा) पर आक्रमण कर त्रिपिटक हस्तगत किया। उसे नदी वर्णमाला में लेखबद्ध किया गया। तलैङ् भिक्षुओं से बर्मी जनता ने हीनयान की दीक्षा ली। तब से यहाँ स्वविरवाद प्रचलित है। सिंहल राजा (१०६५-११२० ई०) के समय अनुरुद्ध ने श्रीलंका को सैन्य सहायता दी और बदले में उससे बुद्ध की दन्तधातु ग्रहण की। इसी दन्तधातु पर स्वेजिगाल महास्तूप का निर्माण हुआ। बाद में त्रिपिटक को भी मंगाकर उसका एक शुद्ध संस्करण तैयार किया गया। पगान में अभी भी बुद्ध की एक विशाल प्रतिमा आकर्षण का केन्द्र बनी हुई है। अनिरुद्ध के पुत्र केन्जित्था (१०८४-१११२ ई०) ने भी अपने पिता की भाँति बौद्धधर्म का पर्याप्त संरक्षण किया। बोध गया के मन्दिर का उद्धार, बिहार निर्माण, तथा प्रदीप-रत्नदान का श्रेय केन्जित्था को ही है।

शिन् अहंन् की मृत्यु (१११५ ई०) के बाद पंचगू संघाधिपति हुए। वे राजा नरत्थ के विरोध में सिंहल चले गये। वहाँ से ११७३ ई० में वापिस आये। उनके बाद उत्तरजीव संघराज हुए। उत्तरजीव संघ संघ सिंहल की यात्रा पर गये। साथ में चपटा श्रामणेय भी था। सिंहल भिक्षुओं ने चपटा को सिंहलनिकाय में दीक्षित किया। चपटा भिक्षु अपने कुछ साथियों के साथ सिंहल में ही रहे। ११८१-८२ ई० में पगान वापिस पहुँचने पर वर्मा में सिंहल संघ और अम्मसंघ नाम के दो संघों की स्थापना हो गई। प्रथम महाबिहार निकाय का सदस्य था तो द्वितीय सोण और उत्तर की परम्परा का अनुयायी था। चपटा के साथ राहुल, आनन्द, सीवली और तामलिन्द भिक्षु भी थे। उनमें राहुल ने भिक्षु अवस्था छोड़कर गृहस्थावस्था को स्वीकार कर लिया। शेष भिक्षु सिंहल निकाय का प्रचार करते रहे। सिन्धु राजा के बाद हतिलो-मितेल,

क्यासबा और नरसिंहपते ने राजगद्दी ग्रहण की। किन्तु उस समय तक वहाँ पर मुसलमानों के आक्रमण प्रारम्भ हो गये थे। १२८७ ई० में कुबले खान की सेना ने पगान पर अधिकार भी कर लिया था।

अम्म और तैलङ् परस्पर विरोधी थे। उन दोनों को एक बर्बर ध्रुमन्तु जाति खान ने पराजित किया। उनमें से बीहथू ने बौद्धधर्म स्वीकार किया। आगे चलकर बौद्धधर्म का प्रचार बढ़ा। उस समय भिक्षु धम्मचेति (१४७२-७६ ई०) ने गृहस्थावस्था स्वीकारकर शिन्-सा-बू की सुपुत्री से विवाह कर राज्यशासन सूत्र सम्हाला। बौद्धधर्म का प्रभाव धम्मचेति के समय और अधिक बढ़ा। १४७२ ई० में उसने बोधगया जैसा मन्दिर बनवाने की घोषणा की। भिक्षु संघ में व्याप्त आचार-बोधित्य को दूर करने के लिए उसने २२ भिक्षुओं को सिंहल भेजा। वहाँ से वे उपसंपदा लेकर १४७६ ई० में वापिस आये। और उन्होंने नये भिक्षुओं को उपसम्पन्न किया। अम्म संघ सिंहल संघ के समीप आता गया। धम्मचेति ने उसी को मान्यता दी।

धम्मचेति के समय तक बर्मा अनेक राज्यों में विभाजित हो गया था। इसी समय १५२७ ई० में थोहन्-व्या नामक राजा आबा का अधिकारी हुआ। उसने बौद्धधर्म पर घनघोर अत्याचार किये। उसके विरोध में १५४३ ई० में भिन्-वियानोङ् ने उसकी हत्या कर अत्याचार को समाप्त किया। वपिनीङ् (१५५१-८१) ने तलैङ् का विद्रोह शान्तकर बर्मा को एक सूत्र में बाँधने में सफलता पाई। उसने अनेक स्तूप और बिहारों का भी निर्माण कराया। वपनीङ् के बाद अम्म और तैलङ्गों में पुनः संघर्ष प्रारम्भ हो गया। १७४०-४५ ई० में तलैङ्गों ने धिमम्म ह्ता बुद्धकेति के नेतृत्व में पेरू में अपना अधिकार जमाया। अलोङ्-प्या (१७५६-५७) ने बाद में इन्हें बर्मा से निकाल बाहर किया। बर्मा को एकसूत्र में बाँधने के लिए उसे बहुत कोशिशें चुकांनी पड़ी।

धम्मचेति के प्रभाव से बर्मा में साधारणतः एक ही संघ रह गया था। उसमें भी मतभेद पैदा हो गया। मतभेद का मूल कारण था चीवर। लगभग १७०० ई० में गुणाभिलंकार भिक्षु ने एकांस चीवर पहिने की रीति चलाई। इसके पूर्व पाक्षपण (प्रारोपण) प्रथा थी। जिसमें चीवर से दोनों कंधे ढके जाते थे। एकंसिक चीवर प्रथा का अन्त बोदाब्बा (१७८२-१८१६ ई०) ने कराया। मूल त्रिपिटक भी पाक्षपण प्रथा का पोषक है। फिर भी एकंसिक प्रथा सिंहल की स्थामनिकाय में अभी भी प्रचलित है।

कीर्तिश्री राज सिंह (१७४८-७८ ई०) ने उच्चकुलीन भिक्षुओं को ही सिंहल में उपसम्पदा के योग्य बताया। फलतः १८०० ई० में कुछ भिक्षु बर्मा

गये जहाँ उन्होंने अमरपुर में ज्ञानामिवंध से दीक्षा ली। सिंहल देश में वापिस जाने पर अमरपुर-निकाय स्थापना हो गई। ये उभयासी थे। इसी प्रकार सिंहल में एक और भी रामकृष्णनिकाय नाम का सम्प्रदाय है जो उभयासी है। बाद में मिन-दोन-मिन (१८५२-७७ ई०) ने संगमरमर की ७२६ पट्टियों पर त्रिपिटक को उत्कीर्ण कराया।

१८८५ ई० में बर्मा पर अंग्रेजों ने अधिकार किया। १९४८ ई० में स्वतन्त्र होते ही बौद्धधर्म बर्मा का राजधर्म बन गया। यहाँ बर्मी संस्कृति का रंग-रंग बौद्ध संस्कृति से प्रभावित देखा जाता है। महाबोधि सभा को इसका विशेष श्रेय है।

मलयदीप

सोण और उत्तर का प्रभाव मलयद्वीप पर भी पड़ा। यहाँ के जन-जीवन में बौद्ध संस्कृति का प्रभाव बहुत अधिक है। केदा के समीप ४-५ वीं शती का बौद्धमन्दिर प्रसिद्ध है। यहाँ एक शिलालेख भी उपलब्ध हुआ है। इसी समय यहाँ महायान बौद्धधर्म का प्रवेश हुआ। लगभग ८ वीं शती तक यहाँ बौद्धधर्म अच्छी स्थिति में रहा।

सुमात्रा

गुप्तकाल में सुमात्रा भी बौद्धधर्म का प्रधान केन्द्र बन गया था। ६८४ ई० में जयनाग श्रीविजय का शासक था। श्रीविजय हिन्द-द्वीपसमूह में संस्कृति और शिक्षा का आकर्षक स्थान था। यहाँ महायान का विशेष प्रचार था। कहा जाता है कि सुवर्णद्वीप के प्रकाण्ड पण्डित धर्मकीर्ति के पास आचार्य दीपंकर श्रीज्ञान (६८१-१०५४ ई) बारह वर्ष तक पढ़ते रहे। ७ वीं से ११ वीं शती तक स्वर्णद्वीप (इण्डोनेशिया) का बहुत अधिक महत्त्व था। महायानी साधना का भी यहाँ प्रभाव रहा है।

जावा

जावा का भी भारत से सांस्कृतिक सम्बन्ध रहा है। जावा का प्रथम राजा अजि-अका (प्रथम शताब्दी) भारतीय ही था। पाँचवीं शताब्दी में गुणवर्मा ने बौद्धधर्म का यहाँ अच्छा प्रचार किया। जावा की संस्कृति पर दक्षिण भारतीय कला और संस्कृति का विशेष प्रभाव है। पल्लवों के पूर्व और सातवाँहनों के बाद के धान्यकटक और श्रीपर्वत (नागार्जुनीकोट) में प्राप्त शिलालेखों से यह स्पष्ट हो जाता है कि इसकी तृतीय शताब्दी में सिंहल, चीन,

और किरात (चिकित, मलय) तक बौद्धधर्म का प्रचार था। पल्लव लिपि और जावा-हिन्दचीन लिपियों में साम्य दिखाई देता है। श्रीविजय का शैलेन्द्र राजवंश महायानी तथा तान्त्रिक बौद्धधर्म का अनुयायी था। उस समय सातवीं शताब्दी में मगध और बालन्दा तन्त्रयान के प्रमुख केन्द्र थे। शैलेन्द्र बंगालीय राजाओं ने दिग्विजयें भी कीं। १२६४ ई० के बाद उनका पतन होने लगा। शैलेन्द्र राजवंशों ने वास्तुकला पर विशेष ध्यान दिया। बरोबुदूर का महाचैत्य, चण्डीसरी, चण्डीसेवू, चण्डी मेन्दुत् और चण्डीपवान मन्दिर बौद्धकला की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं। हिन्दू संस्कृति का प्रसार भी यहाँ कम नहीं रहा।

बालीद्वीप

बालीद्वीप और जावा के बीच केवल डेढ़ मील की खाड़ी है। चीनी इतिहास से ज्ञात होता है कि छठी शताब्दी में यहाँ बौद्धधर्म बहुत लोकप्रिय था। यहाँ बौद्धधर्म चीन से नहीं आया। प्रत्युत भारत से पहुँचा था। उससेन भारतीय राजा था जिसने नवीं शताब्दी में वस्ती पर शासन किया। ११ वीं शताब्दी में बाली पर जावा का शासन हुआ पर कादिरी राज्य का पतन होने पर बाली पुनः स्वतन्त्र हो गया। बाद में मुसलमानों और डचों के आक्रमणों से बाली भी नहीं बच सका। फिर भी यहाँ शैवधर्म के साथ-साथ बौद्धधर्म पल्लवित होता रहा। यहाँ प्रायः शिव और बुद्ध को एक माना जाता है। ग्यारहवीं शताब्दी के पूर्व की कोई वास्तुकला यहाँ उपलब्ध नहीं हुई। उत्तर कालीन मन्दिर अवशेष मिलते हैं।

बोनियो

बोनियो भी बौद्ध दृष्टि से महत्त्वपूर्ण द्वीप है। यह जावा से अठगुना बड़ा है। यहाँ के इतिहास से ज्ञात होता है कि लगभग तीसरी-चौथी शताब्दी में बोनियो में ब्राह्मण संस्कृति का पर्याप्त प्रचार हो चुका था। पश्चिम बोनियो में प्राप्त अभिलेखों से स्पष्ट है कि लगभग १० वीं शताब्दी में यहाँ बौद्धधर्म का भलीभाँति प्रचार हो गया था। दक्षिण-पूर्वी बोनियो मत्तंपुर जिले में गुनुङ्-कूपाङ् के बीच उत्खनन में बोधिसत्त्व मञ्जुश्री की पाषाणमूर्ति मिली है। कुछ बुद्ध मूर्तियाँ कोम्बेङ् में भी प्राप्त हुई हैं। इनकी कला भारतीय है। बोनियो में प्राप्त पीतल की एक बुद्ध मूर्ति भी कला की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है। फिलिपीन और सेलीबीज में भी बौद्धकला के निदर्शन प्राप्त हुए हैं। इन सभी स्थानों पर मुसलमानों के आक्रमण हुए जिनसे बौद्धधर्म और कला की विशेष हानि हुई। इन सभी के बावजूद इण्डोनेशिया की

मात्राद्वीप समूह) की संस्कृति पर बौद्धधर्म की अमिट छाप पड़ी हुई है। म (थाइलैण्ड), कम्बुज (कम्बोडिया), और चम्पा (वियतनाम) भी के अधिन्य बंग है।

हिन्दचीन में बौद्धधर्म

बर्मा, जावा, सुमात्रा आदि देशों से जागे चलकर बौद्धधर्म ने हिन्दचीन की ओर की। चीनी इतिहासकारों के अनुसार चम्पा राज्य की स्थापना १६२ में हुई थी। पर बौद्धधर्म का प्रभाव नी वीं शताब्दी से प्रारम्भ हुआ। समय इन्द्रवर्मा द्वितीय ने लक्ष्मीन्द्र लोकेश्वर नामक महाबिहार का निर्माण था। ६०२ ई० में यहीं स्थविर नागपुण्य ने 'प्रमुदित लोकेश्वर बिहार' पित किया। यहाँ पर उत्कीर्ण प्रशस्ति से यह ज्ञात होता है कि चम्पा में एक बौद्धधर्म का प्रचार अधिक था। १३ वीं शती तक बौद्धधर्म यहाँ रहा शैव धर्म अपेक्षाकृत अधिक लोकप्रिय था।

चम्पा के पश्चिम में एक प्रदेश था, जिसे चीनी इतिहासकारों ने फोनन् है। यहाँ का कौबिण्य राजा सोमवंशी कहा गया है। उसके बाद फान्-मन् (२२५ ई०) ने अपना राज्य मलाया तक विस्तृत किया। २४०-४५ में फूनान् से पाटलिपुत्र दूत भेजे गये। इसी समय उनका परिचय बौद्धधर्म आ। इस समय तक फोनन् भारतीय संस्कृति से ओतप्रोत हो गया था। ८ ई० में मिथु नागसेन किसी प्रकार फोनन् पहुँचे। राजा जयवर्मा ने ४ ई० में नागसेन को चीन भेजा एक आवेदनपत्र के साथ। उस पत्र में चीन चलित बौद्धधर्म की प्रशंसा की गई थी। फोनन् में उपलब्ध शिलालेखों से स्पष्ट है कि इस समय तक वहाँ बौद्धधर्म का विस्तार हो चुका था। जयवर्मा गल में अवलोकितेश्वर बुद्ध और वज्रपाणि की प्रतिमाएँ बन चुकी थी।

कम्बुज चम्पा के समान भारतीय नाम कम्बोज के अनुकरण पर रखा गया। यहाँ मूलतः शैवधर्म प्रचलित था। फूनान् पर जयवर्मा ने अपना कार किया। उसके बाद महेन्द्रवर्मा, ईशानवर्मा, जयवर्मा प्रथम आदि ज्यों ने कम्बुज पर शासन किया। यहाँ सर्वप्रथम जयवर्मा प्रथम (६६५) के शिलालेखों में ही बौद्धधर्म का उल्लेख मिलता है। उसके बाद लगभग शताब्दी तक कम्बुज शैलेन्द्र राजाओं के अधिकार में रहा। उसके बाद ज्यों द्वितीय (८०२ ई०) सिंहासन पर बैठे। कुछ बौद्ध मन्दिरों का निर्माण कराया। जयवर्मा तृतीय (८६६-८७७ ई०) के काल में पल्लव शिल्प का अनुकरण दिखाई पड़ता है। यशोवर्मा के बाद सूर्यवर्मा

(१००२-४९ ई०) के राज्यकाल में बौद्धधर्म का उत्कर्ष करने लगा । आज यहाँ स्थाविरवासी बौद्धधर्म प्रचलित है ।

थाई बासियों का मूल स्थान युन-नन् (चीन) था । इसी ओर चिनचीन, इरावदी, तालविन, मेकाङ्ग, प्रदेश लाल नदी के तट पर अवस्थित थे । इसी प्रदेश को उन्होंने गन्धार कहा है । परम्परानुसार इस प्रदेश को अशोक ने स्थापित किया था । थाई ने प्रारम्भ से ही अपनी स्वतन्त्रता के लिए चीन से संघर्ष किया । थाई में बहुत नाम भारतीय नामों का अनुकरण करनेवाले रहे गये । १४ वीं शती तक अयोध्या उनकी राजधानी रही । इस बीच बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार बढ़ता ही गया । आज भी थाई में बौद्धधर्म बहुत लोकप्रिय है ।

अफगानिस्तान और मध्यएशिया में बौद्धधर्म

अफगानिस्तान और भारत का सम्बन्ध प्रागैतिहासिककाल से रहा है । बुद्ध के समय अफगानिस्तान दारयोबहु के साम्राज्य का अंग था और गन्धार के नाम से पुकारा जाता था । वर्तमान में वहाँ कन्धार और पेशावर (पुरुषपुर) प्रमुख नगर हैं । बुद्ध के जीवन काल में ही उनका धर्म-सन्देश गन्धार तक पहुँच चुका था । परम्परानुसार अशोक ने ८४ हजार स्तूप बनवाये थे । उनमें एक लकाशिका में था । तृतीय संगीति के फलस्वरूप मध्यान्तक को कश्मीर-गन्धार में बौद्धधर्म के प्रचार के लिए भी भेजा गया था । गौर्यवंश के बाद कश्मीर और गन्धार बौद्धधर्म के केन्द्रस्थल हो गये । गन्धार की मूर्तिकला प्रसिद्ध ही है । असंग और वसुबन्धु जैसे प्रकाण्ड बौद्ध दार्शनिक भी गन्धार से ही मिले । कपिश (कोहदमन) भी भारतीय साहित्य में बहुचर्चित नगरी रही है । मध्यएशिया के यातायात के लिए गन्धार (अफगानिस्तान) ही एक सरल और सीधा रास्ता था । लगभग दशवीं शताब्दी तक बौद्धधर्म यहाँ रहा है । हर विदेशी को उसने बौद्धधर्म का पाठ दिया है । आज भी वहाँ बौद्धकला अपनी जीवित अवस्था में विद्यमान है ।

चीनी तुकिस्तान और सोवियत तुकिस्तान को मिलाकर मध्यएशिया कहा जाता है । पश्चिमी मध्यएशिया का प्रसिद्ध नगर बुखारा बौद्धधर्म का स्मरण दिखाता है । मंगोलियन आज भी बिहार के लिए बुखार कहा करते हैं । इस्लाम के पूर्व यहाँ बौद्ध-बिहार था । गन्धारकला की मूर्तियों में बौद्ध मूर्तियाँ ही अधिक मिलती हैं । यमु नदी के दोनों ओर हिन्दुकुश और दरबन्ध की पहाड़ियों के बीच बुखार देश था । वर्तमान में उजबेक जाति के लोग यहाँ और रहते हैं । उत्तरी भाग सोवियत में है और दक्षिणी भाग अफगानिस्तान में ।

एशिया की बरफला नदी का प्राचीन नाम सोन्ध (सुग्ध) है। समरकन्द और बुखारा इसी के किनारे बसे हुए हैं। सोन्धी भाषा और संस्कृति भारतीय भाषा और संस्कृति से अत्यधिक प्रभावित है। सोन्धी भाषा में कुछ बौद्ध ग्रन्थ भी मिले हैं। मानी के धार्मिक सिद्धान्तों पर बौद्ध धर्म का प्रभाव अधिक था। २१६ ई० में मेसोपोतामिया में जन्मा मानी ईसाई, जधुस्ती और बौद्ध, इन तीन धर्मों का समन्वित रूप जनता के समझ रखना चाहता था। पर ईसाइयों ने उसे शैतान का रूप मानकर समाप्त करा दिया। इसके बावजूद मध्यएशिया की संस्कृति पर बौद्धधर्म का प्रभाव अमिट रहा है।

खोतन (संस्कृति कुस्तन) का प्राचीन नगर तरिम के दक्षिण भाग में है। ५७-७५ ई० में खोतन में कई बार विद्रोह हुआ। फलतः द्वितीय शती में खोतन राज्य की स्थापना हुई। तृतीय शती में विजय सम्भव के राज्य में यहाँ बौद्धधर्म आया। राजगुरु नायेबिरोचन ने खोतनी भाषा के लिए एक लिपि बनाई जिसका मूलाधार ब्राह्मी लिपि था। तभी से संस्कृत नामों का प्रारम्भ हो गया। विजय सम्भव की आठवीं पीढ़ी के राजा विजयवीर्य के गुरु भारतीय बौद्ध भिक्षु थे। इसने अनेक बिहारों और स्तूपों का भी निर्माण कराया। विजयवीर्य के पुत्र भी बौद्धधर्म में दीक्षित हुए। विजयवीर्य के पुत्र विजयधर्म और पीन विजयसिंह ने बौद्धधर्म की अपूर्व सेवा की। खोतन पर उत्तरकाल में विदेशियों ने अनेक बार आक्रमण किया। इस कारण यहाँ के बौद्धबिहार और स्तूप नष्ट-भ्रष्ट हो गये। सप्तम शताब्दी के चतुर्थ दशक में तुर्की राज्य खोतन से समाप्त हुआ और विजयसिंह का राज्याधिकार आया। इसी समय आचार्य धर्मपाल वहाँ पहुँचे। बाद में तो खोतन चीन का अंग हो गया। और चार चीनी छावनियों में अन्यतम माना जाने लगा। आठवीं शताब्दी तक चीन का प्रभाव खोतन पर रहा। इसके बाद भोट का अधिकार हुआ। लगभग २०० वर्षों बाद पुनः चीन से सम्पर्क हुआ पर १० शताब्दी में मुसलिम आक्रमणों के कारण खोतन परतन्त्र हो गया और बौद्धधर्म समाप्त-प्राय हो गया। तत्कालीन साहित्य से ज्ञात होता है कि खोतन में महायानी साधना का प्रचार अधिक था। वहाँ बुद्ध की मूर्ति-पूजा बड़े उत्साह के साथ की जाती थी। ह्वेन-सांग भारत से लौटते समय भी यहाँ रुका। और वहाँ के बौद्धधर्म तथा साहित्य की स्थिति से अवगत कराया।

खरोष्ठी लिपि का प्रयोग गंधार में होता था। पश्चिमोत्तर प्रदेश के मनसहरा और शाहबाज गढ़ी में अशोक के लेख इसी लिपि में उत्कीर्ण मिलते हैं। ये लेख प्राकृत भाषा में लिखे गये हैं। देशी और विदेशी नामों का एक साथ प्रयोग मिलता है। धम्मपद की भाषा और उन प्राकृत अभिलेखों की भाषा में साम्य

दिखाई देता है। पूर्वी मध्य एशिया के दक्षिणी भाग में शकजाय का प्रचलन था। संस्कृत में उपलब्ध बौद्ध संस्कृत साहित्य का अनुवाद इस भाषा में हुआ है।

काश्मीर और खोतान पर कनिष्क का भी अधिकार रहा है। उस समय बौद्धधर्म वहाँ अवश्य था। विशेष रूप से सर्वास्तिवाद का प्रचार था। चीन से पश्चिम की ओर कूचा भी बौद्धधर्म का केन्द्र था। सम्भव है कूचा और कुषाणों एक ही हो। सूत्रालंकार के अनुसार कनिष्क को कुषा जाति का बताया गया है। तृतीय शताब्दी में कूचा बौद्धधर्म का प्रमुख केन्द्र था। यहाँ से चीनी सेना कुमारजीव को हठात् चीन ले गयी, जहाँ कुमारजीव ने बौद्ध ग्रन्थों का अनुवाद चीनी भाषा में किया। सातवीं शताब्दी तक कूचा बौद्धधर्म का केन्द्र रहा है। हीनयान और महायान दोनों साधनायें समान रूप से प्रचलित रही हैं। ह्वेनसांग ने यहाँ के बौद्धधर्म की स्थिति बहुत सन्तोषप्रद बतायी है। कूची भाषा और साहित्य पर संस्कृत का प्रभाव स्पष्ट दिखाई देता है। प्रतीत्यसमुत्पाद, स्मृत्युपस्थान, शक्रप्रश्न, महापरिनिर्वाण, उदानवर्ग, उदानालंकार, अवदान, कल्याणपुष्करिक, आदि ग्रन्थ कूची भाषा में उपलब्ध हुए हैं। तुसारी भाषा में इसी प्रकार जातक आदि अनेक ग्रन्थ मिलते हैं।

कूचा के पूर्व तुर्फान एक मरुद्वीप है। यहाँ लगभग ८ वीं शताब्दी तक बौद्धधर्म अपनी समृद्ध अवस्था में रहा। यहाँ अनेक हस्तलेख भी मिलते हैं। इसी ओर जर्मनी विद्वानों ने उन हस्तलेखों को पढ़ने का अथक परिश्रम किया। तुर्फान के उत्खनन में बौद्ध मूर्तियाँ, बौद्धचित्र, चीनी-ईरानी सिक्के, बोधिसत्त्वों के मुण्ड आदि विविध प्राचीन सामग्री उपलब्ध हुई। स्तूपों के नीचे मानो ग्रन्थ भी मिले। कूचा के पूर्व में तुन-ह्वाङ् है, जो चीन की सीमा के समीप है। यहाँ कभी चीन का राज्य रहा तो कभी तिब्बत का। फिर भी बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार बना रहा। यहाँ उपलब्ध बौद्ध गुफाएँ चतुर्थ शताब्दी की हैं। सम्भव है, यह प्रभाव समुद्रगुप्त का रहा हो। क्योंकि चीन में बौद्धधर्म पाचवीं शताब्दी में पहुँचा। बाद में चीन का भी प्रभाव बढ़ा। भित्ति चित्र और बौद्धमूर्तियों पर गन्धारकला का प्रभाव स्पष्ट; दिखाई देता है। सहस्रबुद्ध गुहाबिहार सर्वाधिक प्रसिद्ध है। जो चित्र उपलब्ध हुए हैं उनमें कुछ बोधिसत्त्वों अर्हत्तों और बुद्धमूर्तियों के हैं और कुछ सांसारिक जीवन के सन्धर्म बताते हैं। उन चित्रों में चीनी और नेपाली कला विशेष रूप से दिखाई देती है। प्रायः सभी चित्र महायान से सम्बद्ध हैं। वे अधिकांश चित्र नवीं शताब्दी के हैं। स्टाइन को नीया के पर्वतावधियों में खरोछी लिपि और प्राकृत भाषा की सहायिक पट्टियाँ प्राप्त हुईं। एक तारी साधु बङ्-साङ्ग को वहाँ का बड़ा मारी युस्तक मण्डार मिला जिसे पेलियो नामक क्रिश्च विद्वान ने १९७६-७७

ई० में स्वयं देखा। उन्होंने उसकी सूची भी कवाई। हस्तलिखित ग्रन्थों की प्रतिलिपि की दृष्टि से यह अक्षर विशेष महत्वपूर्ण है। जापानी विद्वान काउटर मोतामी ने भी १९०२ में कुछ मूल्यवान् सामग्री प्राप्त की।

तुर्की भाषा में बौद्ध साहित्य मिलता है। इसका प्राचीन साहित्य उद्दगुर-साहित्य के रूप में उपलब्ध होता है। तुर्कों के अन्तिम समय में उल्लेखी, तुर्की भाषा प्रदेशों में बौद्धधर्म फैला गया था। उद्दगुर पश्चिमोत्तर मंगोलिया के निवासी थे। उद्दगुर लिपि से ही मंगोल और मंचु लिपियाँ निकलीं। उद्दगुरों में बौद्धधर्म का प्रचार ई० पू० प्रथम शताब्दी के पूर्व ही हो गया था। उद्दगुर साहित्य में उपलब्ध बौद्धग्रन्थ तोखारी, सफ, चीनी और तिब्बती से अनुबाधित हुए हैं। यहाँ सर्वास्तिवाद और महायान बौद्धधर्म का विशेष प्रचार था। बाद में कुसलमात्रों के कारण लगभग १२ वीं शताब्दी में बौद्धधर्म को बड़ा आघात लगा। पर सोवियत रूस अब उद्दगुर साहित्य को समृद्ध कर रहा है।

चीन में बौद्धधर्म

जनसंख्या की दृष्टि से चीन विश्व का सबसे बड़ा राष्ट्र है। संस्कृति और सभ्यता की दृष्टि से भी उसे बहुत प्राचीन कहा जाता है। शायद हिमयुग से ही उसका मानव इतिहास प्रारम्भ हो जाता है। सही इतिहास २२१ ई० पू० से प्रारम्भ होता है जब छिन् राजवंश की स्थापना हुई। चीनी लिपि का प्रभाव कोरिया, अनाम, जापान, उद्दगुर, मंगोल और मंचु लिपियों पर भी पड़ा।

ई० पू० १ वीं-६ वीं शताब्दी में बुद्ध और महावीर के समान चीन में भी विचार क्रान्ति करने वाले कन्फूसी, मो-टी, और लाउज हुए जिन्होंने चीन के जन जीवन में आदर्शवाद और रहस्यवाद की शिक्षा दी। २२१-२०७ ई० पू० में चाउवंश के बाद छिन् वंश की प्रभुसत्ता हुई। वेल् वहाँ का प्रथम सम्राट् बना। इस काल में चीनी भाषा और साहित्य का विकास उल्लेखनीय रहा। चीनी बीमार का निर्माण भी इसी के राज्यकाल में हुआ। तुर्कों के आक्रमणों से बचने के लिए यह १५०० भील छम्बी अश्वेष्ट बीवाक बनाई गई थी। उसकी मृत्यु के बाद चीन से उसके वंश की प्रभुसत्ता समाप्त हो गई। चीन पुनः अनेकता में फँस गया।

छिन् वंश के अन्तिम पश्चिमी हान् (२०२ ई० पू०-९ ई०) वंश आया। पर उसे तुर्कों से कठोर संघर्ष करना पड़ा। अन्त में ऊ-टी ने तुर्कों पर विजय पा ली। उसने फाङ्-म्याङ् को भी तुर्कों से छोड़ा लेने भेजा था पर तुर्कों ने

उसने दस साल तक बन्दी रखा। बाद में बहू चीन जाया ई० १२८ में। उसने बताया कि चीनी बस्तुएं जेजुआन तथा मुन् मन् के मार्ग से भारत पहुँचती हैं। इसी मार्ग से बाद में फा-सि-यान् ह्वेनसाङ्, ई-चिङ्, बरीह यात्री भी भारत में आये।

पूबीं हानवंश ने २५-२२० ई० तक शासन किया। इसी वंश के राजा मिङ्-ती ने बौद्धधर्म ग्रहण किया। ई० १ में पश्चिमी हानवंश लुप्तप्राय हो गया। सम्राट् ऊ-टी ने फरमाना तक अपना सम्राज्य विस्तृत किया। क्पाङ्-कमाङ् के अनुसार इस सम्राट् के पास एक बुद्ध मूर्ति थी। चीन में सर्वप्रथम बौद्धधर्म प्रचारक ६७ ई० में पहुँचा।

कहा जाता है, पूबीं हानवंश के सम्राट् मिङ्-ती (५८-७५ ई०) ने स्वप्न में एक स्वर्णिम महापुरुष देखा जिसे बुद्ध कहा गया। सम्राट् ने बाङ्-त्सुन् के नेतृत्व में १७ व्यक्तियों के दल को बुद्ध के धर्म की खोज में भेजा। यह दल काश्यप मातङ् तथा शान्तिभिन्धु (धर्मरत्न) और धार्मिक ग्रन्थों के साथ राजधानी वापिस आया। काश्यप मातङ् तक्षशिला के आचार्य थे। उन्होंने सर्वप्रथम चीनी भाषा में 'द्वाचत्वारिंशत् सूत्र' का अनुवाद किया। शान्तिभिन्धु ने भी कुछ बौद्ध साहित्य का सुजन किया। इसके अतिरिक्त मिङ्-ती ने श्वेताश्व विहार बनवाकर बौद्धधर्म के अस्तित्व को और भी सज्जम बना दिया। मातङ् के बाद भी अनुवाद-परम्परा अक्षुण्ण बनी रहती है। इस परम्परा में पाँचिया लोगों ने अपना बौद्धधर्म-प्रेम प्रदर्शित किया। सोकाउ उनमें प्रमुख थे। उन्होंने लगभग १५ बौद्ध ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया। कुछेक वर्ष बाद लोकसाम् हुए जिन्होंने २३ ग्रन्थों का अनुवाद किया चीनी भाषा में। कुछ और भी अनुवादक थे। इन हानवंशीय विद्वान अनुवादकों ने ४३४ ग्रन्थों का अनुवाद किया। बौद्धधर्म की दृष्टि से हानवंश का राज्यकाल बहुत ही महत्वपूर्ण था। इस काल में बौद्ध साहित्य और कला का पर्याप्त विकास हुआ है।

हानवंश के बाद चीन की एकसूत्रता नष्टप्राय हो गई। उसे घू (२२१-६४ ई०), वेई (२२०-६५ ई०) और ऊ (२२९-८० ई०) राजवर्षों ने विभाजित कर लिया। फिर भी बौद्धधर्म की प्रगति में यह विभाजन व्यवधान नहीं बन सका। श्वेताश्व विहार अभी भी धर्म प्रचार का केन्द्र बना हुआ था। वेई काल में धर्मपाङ्, संघवर्मा, धर्मसत्य, पो-यङ् और धर्मभद्र प्रमुख अनुवादक थे। उनके सुसावसीयूङ् आदि अनुबाधित ग्रन्थ मिलते हैं। ऊवंश में मू-चू नामक विद्वान (१७० ई०) ने बौद्ध दार्शनिक परम्परा प्रारम्भ की। कुछ उत्प्रेक्षनीय अनुवादक भी हुए जिनमें ची-चियेन् अधिक प्रसिद्ध

हुआ। चीन-भ्योन् (२२३-२५३ ई०) ने १२७ ग्रन्थों का अनुवाद किया। जम्बवानसूत्र, भातपोसुत्र, दृष्ट्याकसूत्र, वाससूत्र जन्में प्रमुख हैं। विमल (२२४ ई०) और किउ-येन् ने भम्मपद आदि का अनुवाद किया। छाङ्-सेङ्-हूँ के संयुक्त-वादान आदि १४ ग्रन्थ अनुवादित हैं। कहा जाता है, इसी समय किसी बौद्ध भिक्षु ने चाय का आविष्कार किया। चीनी सिद्दी के वर्तन और चीनांगुक पहुँचे से ही प्रसिद्ध थे।

जतुर्ग शताब्दी में उत्तरी चीन पर हूनों का अधिकार हो गया। वे हूब मंगोलों से सम्बद्ध अवार् थे। उस समय बौद्धधर्म की प्रतिद्वन्द्विता ने ताउ-बाव बढ़ा हुआ था। फिर भी वह बौद्धधर्म का प्रचार नहीं रोक सका। जतुर्ग शताब्दी के उत्तरार्ध में बौद्धधर्म कोरिया पहुँच गया। चीनी लिपि से भी वे परिचित हो गये। लगभग १५० वर्ष बाद कोरिया से ही बौद्धधर्म जापान गया। कोरिया में ताउ-मान के शिष्य हुइ-मुवेन को सुजावती, पुण्डरीक अथवा अमिताभ सम्प्रदाय (३१४-३८५ ई०) का प्रतिष्ठापक माना जाता है। यही कुमारजीव (३४४-४१३ ई०) के शिष्य जू-ताउ-सेङ् (३६७-४३४ ई०) भिक्षु ने ध्यान सम्प्रदाय (जापानी जेन) की स्थापना की। उसी समय बौद्ध सम्प्रदाय में बिक्रिस्ता के द्वारा जनसेवा करना भी अव्यक्तर माना जाने लगा। भिक्षु बर्मरज, जीवक, जू-बा, जू-स-बा-बाई आदि बिक्रिस्तक उत्प्रेक्षनीय हैं।

चीन में २८४ ई० . ४५० ई० के बीच बौद्ध ग्रन्थों का अनुवाद बहुत अधिक हुआ। पचिमी छिन्-वा (२१५-३१६ ई०) के राज्यकाल में इन अनुवादकों ने ३६ भाषाओं के आता धर्मरत्न (२८४-३१३ ई०) प्रमुख हैं। कहा जाता है, उन्होंने २११ ग्रन्थों का अनुवाद किया था। प्रज्ञापारमिता, दशमसूत्र, सद्बोधमपुण्डरीक, छलितविस्तर जैसे ग्रन्थ उत्प्रेक्षनीय हैं। धर्मरत्न ने अवलोकितेश्वर के नाम पर अवलोकित सम्प्रदाय की भी स्थापना की थी। जल-फा-किङ् तथा जू-यी: हिङ् भी कुशल अनुवादक थे। पूर्वी छिन्-वा (३१७-४२० ई०) ने प्रायः सभी राजा बौद्धधर्मावलम्बी थे। इस समय धर्मरत्न ने ११० संस्कृत ग्रन्थों का अनुवाद किया जिनमें अधिकांश सूत्रपिटक के ग्रन्थ सम्मिलित थे। मिलिन्द प्रश्न का भी क्पांतराज इसी समय हुआ। कुमारजीव, धर्मनन्दि, संबदेव और संबसुति भी प्रधान अनुवादक रहे हैं जिन्होंने सुत्रपिटक और सार्वस्तिवादी अधिधर्मपिटक के अनुवाद प्रस्तुत किये। अनुवाद कार्य पूरा करने के लिए सम्राट् जू-की-येन ने कठोर संघर्ष के बाद भी कृपावासी भिक्षु कुमारजीव को लाने का उपक्रम किया। किन्तु बाङ्-वान द्वारा बीच में ही हस्त्य किये जाने के कारण कुमारजीव को प्राप्त छिन्-वा (३५ -६४ ई०) के संस्थापक बाङ्-वान के पास रुकना पड़ा। यह बाङ्-वान् सर्वमान्य

बीदध सम्राट् था । उसके युग में बीदधधर्म और साहित्य का बहुत प्रचार हुआ । कुमारजीव और कुमारजीव के कुछ बुद्धयश ने उसी के काल में अनुवाद कार्य का सम्पादन किया । बुद्धयश कश्मीरी ब्राह्मण थे । हीनयान और महायान ग्रन्थों के गंभीर विद्वान् थे । दीर्घायम आदि ग्रन्थों का उन्होंने अनुवाद किया । पाचवीं शताब्दी में विनय ग्रन्थों का अनुवाद प्रारम्भ हुआ । बुद्धभद्र और फा-सि-यान् ने महासांघिक विनय का अनुवाद किया । पुष्पतर ने सर्वास्तिवादी विनय, कुमारजीव ने महायानी विनय, और बुद्धयश ने भर्मगुप्तोप में विनय का अनुवाद किया ।

कुमारजीव (३३२-४१३ ई०) के पिता कुमारायन भारतीय भिक्षु थे । उन्होंने कूचा की राजकुमारा जीवा से विवाह कर लिया । कुमारजीव के होने पर उसकी माँ उसे उच्च शिक्षा देने के लिए कश्मीर ले आई । कुमारजीव ने लगभग बीस वर्ष की अवस्था तक अध्ययन किया और फिर माँ के साथ कूचा वापिस हो गये । कुमारजीव ने तीस वर्ष तक महायान का प्रचार किया । उनकी कीर्ति चीन तक पहुँची । बाद में चीनी सम्राट् उन्हें चीन ले गये । कुमारजीव का संस्कृत, तुखारी, और चीनी भाषा पर असाधारण अधिकार था । उन्होंने अन्य भिक्षुओं को सहयोग देकर १०६ ग्रन्थों का अनुवाद किया । काशगर में कुमारजीव का परिचय भिक्षु सूर्यसोम से हुआ । उनके ही कारण कुमारजीव महायानी बन गये । कुमारजीव ने नागाजु'न-आर्यदेव के माध्यमिक शून्यवाद का अनुकरण-अभ्यास किया था । इसलिए प्रज्ञापारमिता से सम्बन्धित ग्रन्थों (पञ्चविंशति-साहस्रिका, दशसाहस्रिका, ब्रह्मसंछेदिका प्रज्ञापारमिता, प्रज्ञापारमिताहृदय, प्रज्ञापारमितासूत्र) का अनुवाद किया । इन माध्यमिक ग्रन्थों के अतिरिक्त उन्होंने नागाजु'न की माध्यमिककारिका और उस पर आर्यदेव की टीका तथा आर्यदेव के शतसांख्य का भी अनुवाद किया । हरिवर्मा का सत्यसिद्धिशास्त्र तथा कुछ अन्य ग्रन्थों—विमलकीर्ति निर्देश, सद्धर्मपुण्डरीक, सुज्ञावतीव्यूह आदि का भी अनुवाद कुमारजीव ने किया । इस प्रकार कुमारजीव का सारा जीवन भारतीय संस्कृति के प्रचार-प्रसार में ही व्यतीत हुआ ।

उत्तरी चीन में ४२०-४८१ ई० के बीच में अनेक अनुवादक हुए । तोपा बंध (३८६-४३५ ई०) के राजाओं ने पाँच गुफाएँ बनवाईं जिनमें बुद्ध मूर्तियाँ उकेरी गईं । सबसे बड़ी बुद्ध मूर्ति ७० फीट ऊँची है । तोपा काल में छह विद्वानों ने अनुवाद का काम किया—धर्म ह्वि, रत्नवति, बोधह्वि, बुद्धशान्त, बोधिधर्म और की-क्या-ये । इनमें अधिकतर भारतीय भिक्षु थे । धर्म ह्वि के तीन ग्रन्थ मिलते हैं । रत्न ह्वि ने योगाचार दर्शन के महायानोत्तर तन्त्र का भी अनुवाद किया । बोधि ह्वि ने ३१ ग्रन्थों का अनुवाद किया जिनमें

ता, दशभूमिक यकषीर्ष, लंकावतार, नर्दसंगीति प्रमुख हैं। बुद्धशान्त न समप्रतिग्रहशास्त्र आदि ६ ग्रन्थों का अनुवाद किया। बोधिसत्व ध्यान के सत्पापक के की-क्या-ये के पांच अनुवाचित ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं युक्त-रत्नमिटक और महंयान परम्पर प्रमुख हैं। महायान परम्परामें बुद्ध ने भिक्षुसंघों के प्रधान आचार्यों की परम्परा इस प्रकार दी हुई है—

महाकाश्यप, २. आनन्द, ३. शालाशस, ४. उपगुप्त (ई० पू० २५०), ५. मेचक, ७. वसुमित्र, ८. बुद्धनंदी, ९. बुद्धमित्र, १०. पाण्डु, ११. अश्वघोष (प्रथम शती ई०), १२. वीर, १४. नागार्जुन (१० ई०), १५. कानदेव (आर्यदेव), १६. राहुल, १७. संबनन्दी, १८. कुमारलत, २०. जयंत, २१. वसुवन्धु, २२. मो-मो-खो, २३. सिंह, २४. सिंह, २५. ब-सि-या-सि-ता, २६. पू-तो-मो-मि-तो, २७. प्रज्ञा-बोधिसत्व, २८. हुई के (४८६-४६३ ई०) २९. सेङ्ग-चम, ३१. ताङ्ग-२. हुङ्ग-जिन (६०५-७५), और हुई-नेङ्ग (६३१-७१३)। इनमें बाद के ६ नाम चीन परम्परा के स्वयंवरों के हैं।

परी वेई : लोयाङ्ग (३८६-४३५ ई०) के राज्यकाल में वाराणसी गौतम प्रज्ञावर्धन ने २३ ग्रन्थों का अनुवाद किया, जिनमें सद्धर्म स्मृति, मध्यन्तानुगम और एकलोकशास्त्र प्रमुख ग्रन्थ हैं। यह युग बौद्ध लिए स्वर्णयुग कहा गया है। लोयाङ्ग सम्राट् ऊ (५०२-५४९ ई०) ने मं के प्रचार में जो योगदान दिया, उसे दृष्टिपथ में रखते हुए उसको कहना अतिरिञ्जित नहीं होगा। ४३४ ई० में चीनी महिलाओं को संघ में बनने का अवसर मिला। इस समय की कला भी प्रगति पर थी। उस शिला पेशावर और मथुरा की कला का प्रभाव दिखाई देता है। संगीत गीतराग समन्वित था। इसी समय आत्म बलिदान और तीर्थ यात्राएँ भी प्रारम्भ हुई। धी-चे-मोङ्ग (४०४-५३), धी-फा-शेङ्ग, बुद्धवर्मा, आदि प्रसिद्ध आचार्य और अनुवादक भी इसी काल में हुए। बुद्ध सुवर्णप्रभाससूत्र, आदि ग्रन्थों के उन्होंने अनुवाद किये।

क्षिणी चीन में त्शू-मुङ्ग के राज्यकाल ४२०-६६ ई० में बौद्ध धर्म लभ्यमाना। भारत की अनेक तीर्थ यात्राएँ की गईं। बुद्ध जीव, गुगवर्मा, संघभद्र, उपगुप्त, परमार्थ आदि अनेक आचार्यों ने बौद्ध ग्रन्थों का भाषा में अनुवाद किया। क्षिणी चीन का सम्राट् युवान् मो (५५२-५७५) स्वयं विद्वान् था। उसका स्वयं का बहुत बड़ा ग्रन्थालय था। पर वशात् उसके ग्रन्थालय को उसके शत्रुओं ने बर्तन कर दिया। लगभग

‘बैद्य शास्त्र पुस्तकें जलिन में होन कर दी गईं’। यही कारण है कि अनेक ग्रन्थों का भग्न ऊल्लेख मिलता है। इसी प्रवेष्ट में ऊजैनवासी परमार्थ (४६८-५६६ ई०) ने अपना साहित्यिक योगदान किया। उन्होंने लगभग ७० ग्रन्थों को अनुदित किया। सार्वभौमविद्यास्त्र, और स्वर्णप्रभाससूत्र उन ग्रन्थों में अधिक लोकप्रिय हुए। परमार्थ ने भूततत्त्वा और आलयविज्ञान का भी यहां प्रचार किया, ऊजका आधार वा महायानचक्रोत्पाद नामक प्रसिद्ध ग्रन्थ।

पूर्वी बेई वंश के बाद ५३० ई० में उत्तरी ची वंश की स्थापना हुई। इसके प्रथम सम्राट् बेन-हुवेय (५५०-५८ ई०) ने साववादियों के प्रतिपक्ष में बौद्धों का पक्ष ग्रहण किया। इसी समय मारनीय भिक्षु नरेन्द्र यश (५१८-८६ ई०) यहाँ आये और उन्होंने सात ग्रन्थों का अनुवाद किया। ५७७ ई० में बौद्धधर्म पर पुनः उत्पन्न किया गया। लगभग १०० वर्ष बाद के यु-वान् ने उत्तरी यु (५५७-८१ ई०) के नाम से एक राजवंश की स्थापना की। इस राज्यकाल में ज्ञानभद्र, जिनयश, जिनगुप्त और यशोगुप्त नामक भारतीय भिक्षुओं ने बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार दिया।

सुई वंश (५८१-६१८ ई०) ने चीन को पुनः एकसूत्रबद्ध करने का प्रयत्न किया और बौद्धका साहित्य को नष्ट नष्ट होने से बचाया। इस वंश के काल में यौतम धर्मज्ञान, विनीतर्षि, नरेन्द्रयश, जिनगुप्त बोधिज्ञान, धर्मगुप्त, किन्चिह, ची-ई और पाउ-कोई विद्वानों ने अनुवाद के माध्यम से बौद्ध साहित्य और संस्कृति को आगे बढ़ाया।

थाङ्ग वंश (६१८-९०७ ई०) को चीन का गुप्तकाल कहा जा सकता है। इस वंश ने तुकों पर विजय प्राप्त की तथा तिब्बत और भारत से सम्बन्ध स्थापित किया। यहाँ से बौद्धधर्म पर ८४२-८४५ ई० में अत्याचार प्रारम्भ हुआ ली-शी मिन नाइ-बुङ् के काल में भिक्षु-भिक्षुणियों पर प्रतिबन्ध लगाये गये। मनीन विहार, मूर्तियों और ग्रन्थों का निर्माण एक अपराध माना गया। इसके बावजूद बौद्धधर्म लोकप्रिय होने से नहीं बचाया जा सका। थाङ्ग-व्वांग ६२९-६४५ ई० तथा ह्वीत्संग ६७१-६० ई० इन अत्याचारों को देखकर भारत की यात्रा पर आये। लीट्फर उन्होंने भी बौद्धधर्म का प्रचार किया। भारतीय ज्योतिष और चिकित्साशास्त्र ने इसमें और भी सहयोग दिया। इस वंश के राज्य-काल में प्रजाकर मित्र, मतिगुप्त, ज्ञानभद्र, विवाकर, बुद्धपाल, बोधिरक्षि, अमेधवज्र, अजितसेन आदि भारतीय अनुवादकों ने अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया। थाङ्ग-व्वांग ने योगाचार, अभिषेक, प्रज्ञापारमिता और सर्वास्तिवादी अभिषेक का अनुवाद दिया। योगाचार, विज्ञानवाद की चीन में स्थापना भी उन्होंने की। ह्वीत्संग ने भारत में विजय का संकेत किया। उन्होंने मूल सर्वास्तिवादी पिट्ठ

चीनी अनुवाद भी किया। मासुचेट के कम्प्यर्यन्सक के भी अनुवादक के रूप, उनका नाम है। दवा-चर्माय और ईस्त्रिम के बीच (६४५-७१ ई०) छात्रान मिश्रुओं ने भारत की यात्रा की। सुअकर तिह (७१६ ई०), पो० भीमिह (७७-१२ ई०), बज्जबोधि (६००-७३२ ई०), अमोभवज्ज (६१८-७३२ ई०), दि मिश्रुओं ने अनेक ग्रन्थों का अनुवाद किया। ८६८ ई० में सर्वप्रथम बुद्ध धर्म प्रारम्भ हुआ। बज्जबोधि को सबसे पहले आपा गया। चीन का बहुत बड़ा योगदान था। बाङ्-बंग का पतन हो रहा था। साथ ही इथर्य के बिहार, स्तूप, मन्दिर आदि भी बिनष्ट किये जा रहे थे। पर चीन ही हाङ्-बाङ् के राजाओं ने विपिटक के कुछ भाग पत्थरों पर उत्कीर्ण कराये र बिहार, स्तूप, मन्दिर आदि भी बनवाये।

सुङ्काल (१६०-१२१६ ई०) में बौद्धधर्म और कम्फूटी वर्णों का ग्विबत रूप उभरने लगा। इस काल में ३१ विद्वान भारत से चीन पहुँचे र संस्कृत ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद प्रस्तुत किया। धर्मदेव (७३-१००१ ई०) नागन्दा बिहार के स्नातक थे। इस समय तक बज्जबान विकास हो चुका था। धर्मदेव इसलिए चारणियों और मन्त्रों के अभिपति। उन्होंने ११८ ग्रन्थों का अनुवाद किया। ति-यान्-सि चई (१८० ई०) मीर के मिश्रु थे। उन्होंने मञ्जुश्रीमूलसन्त्र आदि १८ ग्रन्थों का अनुवाद या। दानपाल ने छोटे-बड़े १११ ग्रन्थों का अनुवाद किया। धर्मरक्षा (१००४ ई०) बिहार के मिश्रु थे। उन्होंने बोधिसत्त्वपिटक, अब्बिन्धगुह्यनिर्देश, चिन्मयवित्तर (महायानसंगीत बोधिसत्त्व विद्या), और व्रजपतिवाद का अनुवाद या। वेह्-चिङ्ग और सूर्ययश ने क्रमशः माध्यमिकारिका पर स्थिरमति की ता तथा अवबोध के कुछ ग्रन्थों का अनुवाद किया। इनके अतिरिक्त ज्ञानभी, (१०५३ ई०) सुवर्णवारी (११५३ ई०) और मैवेयभत्र ने भी अनेक ग्रन्थों के ज्ञाद किये। मुसलिम आक्रमणों के कारण बौद्धधर्म की स्थिति भारत में खोबप्रद नहीं थी।

मंगोल (१२६०-१३६८ ई०) बासियों ने कठोर संघर्ष के उपरान्त अपने धर्म की स्थापना कर पाई। उन्हें खितान, तंगुत और चुङ्गेन राज्यों से अधिक हा केना पड़ा। हुनवंशज मंगोलियों ने खिगोस जाल आदि हुमन्तू कबीलों के ज्योय से चीन पर अधिकार किया। मंगोलों के ऊपर १३ वीं शताब्दी तक ब्रधर्म का प्रभाव नहीं था। तिब्बती कमस-पा के कारण साध्वर्षियों में ब्रधर्म का प्रचार हुआ। बौद्धमिश्र यु-आन्-बाङ् (१३२८-६८ ई०) ने १५६ ई० में मंगोल राज्य को समाप्त कर मानकिक पर अधिकार किया और क्-बंग (१३६८-१६४४ ई०) का शासन स्थापित किया। पर बौद्धधर्म

उल्लेखित-सा ही रहा। मिट्ठ देश के बाद मंजू वंश (१६४४-१६११ ई०) ने चीन पर शासन किया। बाद में मंजू चीनी बन गये। बौद्धधर्म की स्थिति वंश काल में साधारणतः अच्छी रही है।

कोरिया में बौद्धधर्म

३७२ ई० में बौद्धधर्म चीन से कोरिया पहुँचा। वहाँ चीनी संकेत लिपि का ही प्रचार अधिक है। अतः अनुवाद की समस्या उत्पन्न अधिक नहीं थी। कोरिया के जल जीवन में बौद्धधर्म का स्थान बहुत महत्वपूर्ण रहा है। प्रारम्भ से ही वहाँ बौद्ध विहारों और मन्दिरों का निर्माण होने लगा। पर काष्ठ का उपयोग अधिक होने के कारण उनका विनाश भी अपेक्षाकृत जल्दी हुआ। इसके बावजूद फू-ज़ून विहार और सुसावती मन्दिर जैसे प्राचीन बौद्ध स्थल मिल जाते हैं। कोरिया तीन राज्यों में विभक्त है—सिला (६६८-९१८ ई०), कीरये (९१८-१३९२ ई०), और जीजेन (१३९२-१९१० ई०)। कोरिया में १२ वीं शताब्दी के बाद बौद्धधर्म का प्लात प्रारम्भ हो गया परन्तु १६१० ई० में जापान द्वारा पराजित किये जाने पर पुनः बौद्धधर्म पनपने लगा।

जापान

कोरिया और जापान का सांस्कृतिक सम्बन्ध बहुत पुराना है। हानवंश (२०८ ई० पू०-२९० ई०) के काल में दोनों देश इन्हीं सम्बन्धों से निकट जाये थे। जापान में एन्डू, मलय और यमातो जातियाँ प्रमुख हैं। दक्षिण कोरिया के कुदारा राज्य ने ५३८ ई० में यमातो राजा के पास कुछ बौद्धग्रन्थ, बुद्ध मूर्तियाँ तथा एक पत्र भेजा। यमातो के बिकटवर्ती सोमावंश ने उसका विरोध किया फिर भी बौद्धधर्म का प्रभाव बढ़ चला। इसके पूर्व जापान में ५२२ ई० में सिवातचित्ता नामक एक चीनी बौद्ध पूर्वी तट से जापान आ पहुँचा था। उसने भी बौद्धसंस्कृति और बौद्धकला का प्रचार किया। जापान के राजा सुशुन और उनकी पत्नी बौद्धधर्म से प्रभावित थे। सोमावंश का विरोध तीव्रतर हो रहा था। शायद उन्हीं का फल था कि सुशुन का बन्धन कर दिया गया और उसके पुत्र शोतोकु को राज्य न देकर उसे उगराजा बना दिया गया। ५६२ ई० में शोतोकु ने मुकुन्दर राज्य वापिस ले लिया। और बौद्धधर्म को राजधर्म घोषित कर दिया। शोतोकु माध्यमिक वर्णों का अध्येता था। उसने बौद्धधर्म के अध्ययन-अध्यापन के लिए एक ओर वहाँ छात्रों को कोरिया और जापान भेजा वहीं दूसरी ओर वह व्यवस्था जापान में भी करवा दी। फलतः बौद्धधर्म बहुत लोकप्रिय हो गया। ६०४ ई० में उन्होंने बौद्धधर्म से आप्लावित

संविधान भी बनाया जो आज भी एक गौरव वस्तु मानी जाती है। राजकुमार शोतोकु ने सद्धर्मपुण्डरीक, विमलकीर्तिनिर्देश, और मातादेवी सिंहास पर व्याख्यान भी लिखे हैं। ६२१ ई० में शोतोकु का देहावसान हो गया। वह जापान में सर्वाधिक लोकप्रिय राजा हुआ। देश के विकास में उसने सर्वस्व लगा दिया। शोतोकु ने ५८७ ई० में जापान में हार्थो जी का मन्दिर बनवाया। यह प्राचीनतम मन्दिर काष्ठ कल्प से समलंकित है। यही वह स्थान है जहाँ के जापान ने सम्मता, कला, विज्ञान और धर्म की शिक्षा ग्रहण की।

शोतोकु के बाद सम्राट् शोम् (७२४-४६ ई०) दूसरे बौद्धधर्मावलम्बी राजा थे। उन्होंने अपनी राजधानी नारा में संगठित की। यहाँ सम्राट् ने ७५२ ई० में विश्व की प्राचीनतम और उच्चतम पीसल की बुद्ध मूर्ति दाईबुत्सु (महाबुद्ध) को प्रतिष्ठित किया। उसके अतिरिक्त अनंके और भी बौद्धविहार और मन्दिर हैं जिनका निर्माण महासमय बौद्ध सम्राट् कराते रहे हैं।

जैसा पहले कहा जा चुका है, जापान को अनुवाद की समस्या का समाधान नहीं होजाना पड़ा। फिर भी अग्रिम अध्ययन के लिए दो-शो (६२६-७०० ई०) जैसे कुछ विद्वान चीन पहुँचे। वहाँ उन्होंने ज्ञान-साग से शिक्षा प्राप्त की। ७३६ में मारट्वाजगोत्रीय बोधिसैन जापान गये। ८ वीं शताब्दी तक जापान में बौद्धधर्म पूरी तरह से फैल गया। फलस्वरूप जापान में लगभग ११ सम्प्रदाय बने हो गये—होत्सो (३२६-७००), केगोन (७४२ ई०), रिस्तु (७५४ ई०), तेन्दई (७८८ ई०), जेम् (११४०-१२१५ ई०) जोदो (११७४-६१११ ई०), शिन्-शू (११७३-१२४२ ई०), निचिरैन् (१२२२-८६ ई०), और जिशू (१२३६-६२ ई०)। उनमें प्रमुख सम्प्रदायों का वर्णन इस प्रकार है—

१. केगोन सम्प्रदाय—इसकी स्थापना तु-फा-शुन ने की थी। यह सम्प्रदाय योगाचार का एक अङ्ग है। अवतंसक (केगोन) सूत्र इस सम्प्रदाय का मूलग्रन्थ है। इसका मुख्य सिद्धान्त है—एकचित्तान्तर्गतधर्मलोक; अर्थात् एक ही चित्त के परिणाम स्वरूप यह समूचा विश्व सड़ा हुआ है। इसी चित्त का नाम धर्मकाय है।

२. तेन्दई सम्प्रदाय—इस मत के संस्थापक हैं—देक्षियो। इसका मूल ग्रन्थ है सद्धर्मपुण्डरीक। कालक्रम के अनुसार इस सम्प्रदाय ने बुद्ध की शिक्षाओं को पाँच भागों में विभक्त किया है—अवतंसक सूत्र, आगमसूत्र, वैपुल्य सूत्र, प्रज्ञापारमितासूत्र, और सद्धर्मपुण्डरीक तथा महाविर्जानसूत्र। व्यावहारिक वर्गीकरण चार प्रकार का है—आर्कास्मिक, क्रमिक, गुप्त, और अनिर्बन्धीय। तथा सिद्धान्तानुसारी वर्गीकरण भी चार प्रकार का है—त्रिपिटक, सामान्याधिभा,

विशिष्टविज्ञा और पूर्णविज्ञा । इसके सम्प्रदाय के अनुसार व्यवहार और परमार्थ सत्य परस्पर पूरक हैं । माध्यमिक सम्प्रदाय की ओर तेन्दई सम्प्रदाय का मुकाब अधिक है ।

३. शिगोन सम्प्रदाय—यह सम्प्रदाय बौद्धधर्म के मन्त्र सम्प्रदाय से सम्बद्ध है । इसके संस्थापक कू-कइ अथवा को-बो-वा-इ-सी (७७४-८३५) प्रतिमा के धनी थे । उन्होंने महावैरोचनसूत्र, वज्रसंस्कारसूत्र आदि ग्रन्थों का अध्ययन कर मन्त्र सम्प्रदाय का अनुकरण किया । ८०४ ई. में वे अध्ययनार्थ चीन गये और ८०६ ई. में वापिस आ गये । ८२२ ई. में उन्होंने 'रहस्यनिधि-कुञ्चिका' नामक ग्रन्थ भी लिखा । मत्स्यान के प्रधान देवता बुद्ध वैरोचन का चित्रण जापान और तिब्बत में कलाकारों ने भरसक किया है ।

४. जैन सम्प्रदाय—इसे ध्यान सम्प्रदाय कहा जा सकता है । इसके संस्थापक येइ-साइ (११४१-१२१५ ई.) थे । इस सम्प्रदाय का मूल ग्रन्थ है—लंकावतारसूत्र । इस सम्प्रदाय के अनुयायी अपने को महाकाश्यप के अनुयायी मानते हैं । ध्यान और आत्मसंयम को ये प्रधानता देते हैं । जापान का मध्यवर्ती पर्वत यमूजीयोमा इस सम्प्रदाय का तीर्थस्थल है । बोधिसत्व मञ्जुश्री और उनकी शक्ति अचला की पूजा इस सम्प्रदाय में जाती है । चाय इस सम्प्रदाय का दैनिक पेय है ।

५. जोदो सम्प्रदाय—इस सम्प्रदाय के प्रधान तीन आचार्य हैं—कूय शोनिन (६०२-६७२ ई.) होनेन शोनिन (११३३-१२१२ ई.) और शिन-रान् (११७७-१२६२ ई.) । जोदो सम्प्रदाय मुख्यतः भक्ति पर आधारित है । उसकी दृष्टि से आत्मसमर्पण कर अमिताम की प्रार्थना करने से ही उद्देय की पूर्ति हो जाती है । इस सम्प्रदाय के मूल दो ग्रन्थ हुए हैं—सुखावती गृहसूत्र और अमितायुध्यानसूत्र ।

६. निचिरेन सम्प्रदाय—इस सम्प्रदाय के संस्थापक हैं—निचिरेन-शोनिन (१२२२-१२८२ ई.) । सद्धर्मपुण्डरीक इसका आधार ग्रन्थ है । इसके अनुसार बुद्ध सर्वव्यापक हैं । तेन्दई सम्प्रदाय का इसे व्यावहारिक प्रयोग माना जा सकता है ।

तिब्बत में बौद्धधर्म

तिब्बत में जन्मा स्रोङ्-गचन्-ग्वाग्-पो (६१५-६५० ई.) सप्तम शाताब्दी का विश्वविजेता माना जा सकता है । उसने आसाम से कश्मीर और चीन के कुछ भागों पर अधिकार कर लिया था । फलस्वरूप चीन के राजा चिन्सुक कुम्तसान ने अपनी सुपुत्री कोङ्-जो और नेपाल के राजा अंशुवर्मन् ने अपनी

सुपुत्री लोचन को लपहार के रूप में विवेता राजा लोह-गर्जन को भेंट दी। दोनों राजकुमारियाँ बौद्ध थीं। सम्राट् भी बौद्ध हो गया। इसके बाद लोह-गर्जन ने लहसा को अपनी राजधानी बनाया और ६४० ई. में लो-कङ्क तथा रमोछी मन्दिरों का निर्माण किया। ये बौद्ध मन्दिर आज भी अपना इतिहास कह रहे हैं। इस युग में भोट भाषा को लिपिवद्ध करने के योग्य भी बनाया गया। लोह-गर्जन ने स्वयं इसका अध्ययन किया। भाषा और लिपि को परिष्कृत करने का श्रेय चोन्मी को है। लोह-गर्जन के प्रपौत्र लि-ल्ले-गुचुग-वर्तन (७०४-५४ ई.) ने भी भोट भाषा और साहित्य का वर्धन किया। भोट भाषा में बौद्ध ग्रन्थों का अक्षरशः अनुवाद किया गया। भारतीय ग्रन्थ जो लुप्त हो गये हैं उनका अनुवाद विशुद्ध अवस्था में तिब्बती भाषा में मिलता है।

८०२ ई. में लि-लोह-ल्ले-गर्जन (७५५-६७ ई.) राजसिंहासन पर बैठा। उसने बौद्धधर्म की स्थिति में सुधार लाने की दृष्टि से नागन्दा पीठस्थानि के आचार्य शान्तरक्षित को निमन्त्रित किया। शान्तरक्षित ने वहाँ पहुँचकर विविध विषयों पर उपदेश दिये। राजा ने विशाल बिहार और मठ बनवाये। बाद में शान्तरक्षित ने वहाँ ज्ञानेन्द्र, धीलेन्द्ररक्षित, वैरोचनरक्षित आदि सात तिब्बतियों को बौद्ध भिक्षु बनाया। शान्तरक्षित के बाद तिब्बत में कुछ धार्मिक मतभेद पैदा हो गये जिसका समाधान करने के लिए आचार्य कमलशील वहाँ पहुँचे। इसी काल में आचार्य विमलमित्र, बुद्धगुप्त, शान्तिगर्भ और विशुद्धसिंह ने कुछ तिब्बती विद्वानों के सहयोग से बौद्धग्रन्थों का भोट भाषा में अनुवाद किया।

लि-लोह के बाद उसका पुत्र बु-नि-गर्जन-पो (७८०-६७ ई.) और लि-ल्ले-गर्जन-पो (८०४-१६ ई.) ने राज्य किया। लि-ल्ले के काल में संस्कृत ग्रन्थों का विशुद्ध अनुवाद प्रारम्भ हो गया। नागार्जुन, अर्यग, बसुबन्धु, चन्द्रकीर्ति विनीतदेव, शान्तरक्षित, कमलशील आदि जैसे गम्भीर दार्शनिक आचार्यों के ग्रन्थ भी इसी समय अनुवित हुए। अनुवादकों में जिनमित्र, धर्मसाधक, ज्ञानसेव प्रमुख हैं। इसके बाद के राजाओं के राज्यकाल में बौद्धधर्म और साहित्य की कोई विशेष प्रगति नहीं हो सकी।

११ वीं शताब्दी तक आते-आते बौद्धधर्म तिब्बत में विकृत हो गया। यह देस आचार्य ज्ञानप्रभ ने कुछ भिक्षुओं को कश्मीर भेजा। कश्मीर से वापिस आने पर रिन्-छेद् वसङ्ग-पो ने अढ़ाकर वर्मा, पद्मगुप्त, बुद्धधीमान्त बुद्धपाल आदि की सहायता से हस्तवाकप्रकरण (भाष्यदेव), जमिसमयाळकारालोक

(हरिभद्र), अष्टांगहृदयसंहिता (नागार्जुन), चतुर्विपर्ययकथा (मानुचेट), संसृष्टपरिवर्जनकथा (वसुबन्धु) आदि ग्रन्थों के अनुवाद किये । इसी शताब्दी (१०४२ ई.) में विक्रमसिंहा के प्राचार्य दीपंकर श्रीज्ञान तिब्बत आगन्नित्र किये गये । वहाँ उन्होंने बौद्धधर्म को सुव्यवस्थित किया, बोधिपथप्रदीप, आदि अनेक ग्रन्थ लिखे और कालचक्र, मध्यमकरलप्रदीप आदि ग्रन्थों की टीकाएँ एवं अनुवाद भी किये । दीपंकर के बाद सोमनाथ (१०२७ ई.), गयाधर (१०७४ ई.), स्मृति ज्ञानकीर्ति (१२०४ ई.) शान्तिप्रभ, ज्ञान-लोचन और प-छब्-पा (१०५५ ई.) ने बौद्ध ग्रन्थों के अनुवाद कर भोट भाषा और साहित्य को समृद्ध कर दिया । प-छब्-पा ने चतुःशतकशास्त्र (आर्यदेव) माध्यमिकावतारभाष्य (चन्द्रकीर्ति), अभिधर्मकोशटीका, आदि ग्रन्थों का सफलतापूर्वक अनुवाद किया । इसके बाद शाक्यश्रीभद्र (११२६-१२२५ ई.), संघराज (१०५१-८० ई.) आदि अनेक आचार्य हुए जिन्होंने साहित्य क्षेत्र में अपना महत्त्वपूर्ण योगदान दिया ।

१३ वीं शताब्दी के अन्त तक बौद्धधर्म भारत से लुप्त-सा हो गया । इसी समय तिब्बत में रिन्-छेन्-गुब् (१२६०-१३६४ ई०) ने उपलब्ध ग्रन्थों का क्रमानुसार संग्रह किया । इस संग्रह को दो भागों में विभाजित किया गया । स्क्-म्युर (कनजुर) अर्थात् बुद्धवचन और स्तन्-ज्युर् (तनजुर) अर्थात् बुद्धवचन से भिन्न दर्शन, काव्य, ज्योतिष तथा अनुवाद आदि ग्रन्थ । रिन्-छेन्-गुब् (बुस्तोन्) के बाद जोङ्ग-ख-प (१३५७-१४१६ ई०), सुल्स्-बुर् (१३८५-१४३८ ई०), बनरत्न (१३८४-१४६८ ई०), धर्मपालभद्र (१५२७ जन्म), लामा तारानाथ (१३७५ ई० जन्म) आदि विद्वानों ने बौद्धधर्म की बहुत सेवा की । परन्तु इनका समय शान्ति का समय नहीं था । तिब्बत अब विरोध और संघर्ष का स्थल बन चुका था ।

तिब्बती समाज में सुकर्-म-बक्-सि के देहावसान (१२८२ ई०) के बाद अवतारवाद की प्रथा चल पड़ी । अब दलाई लामा (ग्यल्-ब-रिन्-पो-छे) तथा प्यो लामा (पण्-छेन्-रिन्-पो-छे) के पुनर्वाँ में इसी अवतारवाद को अपनाया जाने लगा । ये पद पंचक सम्पत्ति जैसी हो गई । कुछ दलाईलामा मंगोल जाति के थे । इसलिए अपने धर्मप्रचार में उन्होंने मङ्गोलियों से बहुत सहायता मिली । अनेक युद्ध भी इसके लिए हुए ।

इस प्रकार तिब्बत देश की संस्कृति, साहित्य और कला भारतीय संस्कृति, साहित्य और कला पर आधारित रही है । यदि भारतीय साहित्य तिब्बत में सुरक्षित न होता तो हमारे बहुत से ग्रन्थ अनुपलब्ध बने रहते ।

मंगोलिया में बौद्धधर्म

मङ्गोलिया को हूणों की ब्रम्हभूमि के रूप में इतिहासकार स्मरण करते हैं। मङ्गोलियों के बीच बौद्धधर्म तरिम-उपत्यका के निवासियों द्वारा ई. पू. प्रथम शताब्दी में पहुँचा दिया गया था। इसके बाद तुर्कों, अवारों, उइगरोँ आदि जातियों में भी बौद्धधर्म ने प्रवेश किया। मङ्गोल (१२६०-१३६८ ई.) वासियों ने बड़े संघर्ष के बाद अपने राज्य की स्थापना कर पायी। उन्हें खितान (६०७-११२१), तंगुत और जुर्जेन (किन्) (१११५-१२१४ ई.) से कठोर संघर्ष करना पड़ा। इन तीनों राज्यों में बौद्धधर्म की स्थिति अच्छी थी। मङ्गोल का पुराना नाम तातार था। वे हूणों के धंश थे। उन्होंने ख़ीमीस-खान आदि धुमन्तू कबीलों के सहयोग से चीन को अनेक बार पराजित किया। मङ्गोलों के ऊपर तेरहवीं शती तक बौद्धधर्म का प्रभाव नहीं था। ताववादिशों से उनके बाद-विवाद हुए और उनमें वे सफल सिद्ध हुए। फलतः कुछ ताववादी बौद्ध बन गये और २३७ बिहार बौद्धों को वापिस कर दिये गये। १२६० ई. में शास्त्रार्थकर्ता फक्स-पा को कुबिले ने राजपुत्र बनाया। भारत की अपेक्षा अब तिब्बत ने बौद्धधर्म के प्रचार का बीड़ा उठाया। फक्स-पा ने मङ्गोल भाषा के लिए एक लिपि तैयार की। इसी काल में अनेक ग्रन्थों का अनुबाद किया गया, पर वे तिब्बती अनुबादों से ही अनुबादित हैं।

१३३८ में चीन से मङ्गोल शासन समाप्त हो गया, पर बौद्धधर्म वहाँ का राष्ट्रधर्म बना रहा। बाद में मङ्गोल में भी बौद्धधर्म को राष्ट्रधर्म के रूप में स्वीकार कर लिया गया। बौद्धमिश्र यु-आन-वाङ्ग (१३२८-६८ ई.) ने १३५६ ई. में मङ्गोल राज्य को समाप्त कर नानकिङ्ग पर अधिकार किया और मिङ्ग्श का शासन स्थापित किया। चोङ्ग-खा-पा सुमतिकीर्ति (१३५७-१४१४ ई.) और उसके शिष्यों द्वारा स्थापित तिब्बती महाविद्यालयों में मङ्गोलिया के छात्र अध्ययन करने आने लगे। फलतः बौद्धधर्म का प्रचार-प्रसार बढ़ने लगा। तृतीय और चतुर्थ दलाईलामा मङ्गोलिया के ही थे। पंचम दलाईलामा के समय मङ्गोलियन सेना ने बौद्ध भिक्षुओं पर हुए अत्याचार को समाप्त कर दिया था। इससे स्पष्ट है कि मङ्गोलिया में बौद्धधर्म बहुत लोकप्रिय रहा है।

कनजोर और सनजोर के लगभग ३०८ ग्रन्थ थे। उनमें कनजोर के १०३ ग्रन्थों का अनुबाद १२१३ ई. में कायान्-लेग-दन्-ऊ-नुकुत्त (१६०३-३४ ई.) के शासन काल में हुआ। और सनजोर के २३५ ग्रन्थों का अनुबाद बियेन

शुद्ध (१७३६-१५ ई.) ने कराया । यह अनुवाद जन्-स्वया-रोल-यद्-दो-जें और ब्लो-बबल-वस्सन-यद्-जिमा नामक विद्वानों के सान्निध्य में सम्पन्न हुआ । उन्होंने एक तिब्बती-मञ्जोल कोश तथा व्याकरण भी तैयार की । यह कार्य बहुत ही महत्त्वपूर्ण था ।

नेपाल में बौद्धधर्म

नेपाल बौद्धधर्म का सबसे अधिक पवित्र तीर्थ स्थल कहा जा सकता है । भगवान् बुद्ध का जन्म वहीं के लुम्बिनी कपिलवस्तु नामक ग्राम में हुआ था । बोधिप्राप्ति के बाद भी वे एक बार लुम्बिनी वापिस गये थे, जहाँ उनका पुत्र राहुल बुद्धधर्म में दीक्षित हुआ था । अद्योक्त ने नेपाल की राजनीतिक स्थिति को शान्त कर लुम्बिनी की यात्रा भी की थी । इस यात्रा की स्मृति के स्वरूप वहाँ एक शिलालेख भी उत्कीर्ण कराया था । इस प्रकार नेपाल भगवान् बुद्ध के प्रारम्भिक काल से ही बौद्धधर्म का स्थान बना हुआ है ।

नेपाल के बौद्धधर्म के इतिहास में राजा अंशुवर्मन (७ वीं शती) का विशेष स्थान है । वह कट्टर बौद्ध शासक था । उसने तिब्बत के राजा जोङ्ग-वत्सन-सुगम-पो से अपनी पुत्री का विवाह सम्बन्ध किया था । शीलमञ्जु पण्डित उसी के राज्यालय में वे जिन्होंने संस्कृत बौद्ध ग्रन्थों का अनुवाद किया कराया है । शान्तरक्षित के समय यह सम्बन्ध और भी दृढतर हुआ । बुसलमानों के आक्रमणों से बिहार-बंगाल के बौद्ध भिक्षुओं को नेपाल में ही शरण मिल सकी थी । उन भिक्षुओं के साथ अनेक ग्रन्थ भी थे, जो नेपाल और तिब्बत में आज भी सुरक्षित हैं ।

लगभग १२ वीं शती के बाद वहाँ हिन्दूधर्म का प्रभाव बढ़ने लगा । फलतः जातिभेद का विरोध वहाँ कम हो गया । आजकल वहाँ बौद्धधर्म के चार सम्प्रदाय प्रबुद्ध रूप में हैं—स्वामाधिक, ईश्वरिक, कामिक और याजिक । नेपाल भारत और तिब्बत के बीच एक अजस्र कड़ी रही है, जिससे दोनों देशों के बीच सांस्कृतिक सम्बन्ध जोड़े गये हैं । आज भी नेपाल में बौद्धधर्म अच्छी स्थिति में है ।

इस प्रकार बौद्धधर्म प्रारम्भ से ही भारतेतर देशों के लिए भी आध्यात्मिक प्रेरणा और शान्ति का सन्देशवाहक रहा है । उसने आध्यात्मिक शान्ति ही नहीं, राजनीतिक, सांस्कृतिक और साहित्यिक शान्ति भी की है । इस दृष्टि से विदेशों में बौद्धधर्म के प्रसार-प्रसार का महत्त्व और भी बढ़ जाता है ।

बौद्ध कला

कला जीवनन दर्शन की अभिव्यक्ति है। आध्यात्मिक और सांस्कृतिक साधना का जीवन्त क्षेत्र है जो प्रतीकात्मक पद्धति पर अवलम्बित है। बौद्ध कला के साधकों ने भी स्वान्तः सुखाय उसी सुरम्य प्राज्ञान को उज्योतिष किया है। स्तूप, चैत्य, चक्र, गुहा आदि सभी उपकरणों में भावनायें अंकित हुई हैं। यहीं कला और धर्म तथा जीवन और साधना का समन्वय होता है। बौद्धाचार्यों ने इस समन्वित रूप की मज्जीमांति सुरक्षित रखा है।

पालि त्रिपिटक में यत्र तत्र कला की सामग्री बिसरी पड़ी है। दीप निकाय में शिल्पियों की एक लम्बी सूची दी गई है। ब्रह्मजाळसुत्त विद्याओं के प्रकारों में वास्तु विद्या का उल्लेख है। विनयपिटक के सेनासनकस्सन्धक में बिहार के निर्माण की प्रक्रिया दी गई है। सम्भव है, यह प्रक्रिया उत्तरकालीन रही हो। मूलतः बौद्ध भिक्षुओं के लिए अरण्य, वृक्ष, पर्वत, कन्दरा, गिरिगुहा, वनछान, वनप्रस्थ और अष्पाकाश (प्राज्ञान) में रहने का विधान था। परन्तु बाद में भगवान् बुद्ध ने बिहार, अड्ड योग, प्रासाद, हर्म्य तथा गुहा को निवास स्थान के लिए चुना। इसी प्रसंग में बिहार आदि बनाने की प्रक्रिया भी दी गई है। जातक और दिव्यावदान में भी एतत्सम्बन्धी सामग्री प्रचुरमात्रा में मिलती है।

बौद्धकला का प्रारम्भ भगवान् बुद्ध के धातु-विभाजन से हुआ लगता है। ये धातुएँ में तीन प्रकार की हैं—शारीरिक, औद्देशिक और पारिभोगिक। शारीरिक धातुयें वे हैं जिनका सीधा सम्बन्ध भगवान् बुद्ध के अंगोपांगों से है। महापरिनिब्बान सुत्त के अनुसार बुद्ध के परिनिर्बृत हो जाने पर उनके दण्ड शव में से अवशिष्ट धातुओं का विभाजन कुसीनगर के मल्ल, राजगृह के अजातशत्रु, वैशाली के लिच्छवि, कपिलवस्तु के शक्य अल्लकप्प के बुद्धि, पावा के मल्ल, रामग्राम के कोलिय, और बेटदीपदक ब्राह्मण, इन आठ लोगों के बीच हो गया और उन्होंने क्रमशः कुसीनगर, राजगृह, वैशाली, कपिलवस्तु, अल्लकप्प, पावा रामग्राम और बेटदीप में उन धातुओं पर स्तूप बनवाये। इसी प्रकार बुद्ध की शक्त धातु का भी उल्लेख मिलता है। इसके अतिरिक्त अर्हत्तों द्वारा प्रयुक्त चक्र, पाश, वृक्ष आदि की भी पूजा का विधान हुआ है।

इन धातुओं को पृथ्वी के भीतर किसी बर्तन आदि में रखकर ऊपर से मिट्टी का सुन्दर कलात्मक ढेर लगा दिया जाता था। स्मारक का यह प्राथमिक रूप रहा होगा। उसके संरक्षण के लिए वेदिका का निर्माण, सौन्दर्य वर्धन के लिए हर्मिका और छत्र का विधान करने; छत्रों विकास के रूप में होता रहा होगा। चैत्य भी लगभग इसी अर्थ में प्रयुक्त होता है। यहां स्तूप आदि में

किसी धातु विशेष का निधान आवश्यक नहीं। उसके बिना भी अर्चना के प्रतीकत्मक रूप में स्तूप बना दिया जाता था।

शैबुनाग-नन्द-युग (छठी शती ई० पू० से चौथी शती ई० पू०)—प्राक्-जीव काल की कला में पिपरहवा बौद्ध स्तूप और उसमें प्राप्त धातु गर्भ मञ्जुषा उत्प्रेक्षनीय है। पिपरहवा नेपाल की सीमा पर बस्ती जिले में कापिलवस्तु से ११ मील दूर पर स्थित है। सम्भवतः यह प्राचीनतम स्तूप है। इसे शाक्य के सम्बन्धियों ने बनवाया था (इयं सलिल निधने बुधस भगवते सकियान्)। यह स्तूप ईंटों से निर्मित अण्डाकार का था। इसकी ऊँचाई २१६ फुट और बाह्यमूल की चौड़ाई ११६' है। स्तूप के गर्भ में प्राप्त मञ्जुषा में बुद्ध की शरीर-बाहु के अतिरिक्त असाधारण कलात्मक वस्तुयें उपलब्ध हुई हैं।

मौर्यकाल (३२४-१८४ ई० पू०)—३२३ ई० पू० में चन्द्रगुप्त मौर्य के सिंहासनाब्ध होने पर भारत की राजनीतिक स्थिति दृढतर हो गई। उसके बाद उसके पुत्र बिन्दुसार (२६८-२७२ ई० पू०) और पौत्र अशोक (२७२-२३२ ई० पू०) ने राज्य में और भी शान्ति स्थापित की। अशोक का तो अध्यात्मिक और राजनीतिक क्षेत्रों का समन्वय अनुकरणीय रहा है। कला के क्षेत्र में भी अशोक की यही विशेषता रही है। उसने स्तम्भों और स्तूपों का कलात्मक वृत्तन कराया था। बुद्ध के जन्मस्थान की यात्रा के स्मरणार्थ पाटलिपुत्र, लौरि-यानन्दन गढ़, लौरिया मरराज, बलिरा और छुम्बिनी में स्तम्भ बनवाये। इसी प्रकार सारनाथ और बोधगया में भी स्तम्भों का निर्माण कराया। ये स्तम्भ एक ही पत्थर से बनाये गये हैं। उनपर उगाये गये पशु शीर्षक अधिक आकर्षक हैं। उसकी कला की यह मौलिकता है। कुछ विद्वानों ने उसकी कला पर ईरानी कला का प्रभाव बताया है। यह सही भी हो, पर उसकी मौलिकता पर आघात नहीं किया जा सकता।

अशोक के स्तम्भों की विशेषता है—एकत्वकता और उनपर पशुओं की आकृतियाँ। सारनाथ में उपलब्ध वेदिका एक ही पत्थर की बनी हुई है। वह जगतसिंह स्तूप की हस्तिका का एक अंश थी। चमकदार पालिश इसकी विशेषता है। अभी तक अशोक के १४ स्तम्भ मिले हैं। उनमें सारनाथ, साँची, कौशाम्बी, छुम्बिनी और लौरिया मरराज के स्तम्भ विशेष उत्प्रेक्षनीय हैं। इन स्तम्भों के साधारणतः तीन भाग हैं—मूल भाग कमल के आकार का है, मध्यभाग की पट्टिका पर हंस, अश्व आदि उकेरे गये हैं और शिरोभाग में सिंह, गज आदि की मूर्ति बनायी गई है। सारनाथ का स्तम्भ इस दृष्टि से असाधारणीय है। इसके नीचे का भाग पद्माकार है। मध्यभाग की मूर्तियाँ

पट्टिका के बीच धर्मचक्र और अक्षराल में चार महाभाजानेय पशु अंकित हैं तथा शीर्ष भाग में चार सिंह पीठ सटाये लगे हुए हैं। उनके ऊपर एक धर्मचक्र भी दृश्य है जिसका आध्यात्मिक महत्त्व है। यह प्रतीकात्मक है। इसे कालचक्र अथवा धर्मचक्र का सूचक समझा जाना चाहिए। सांची का भी सिंह स्तम्भ सारनाथ से मिलता-जुलता है। सिंह, गज आदि बुद्ध के प्रतीक हैं। पद्म विद्युद्धि का प्रतीक है। कला की दृष्टि से अशोक के ये स्तम्भ आज भी अमूल्य हैं। कहा जाता है कि अशोक ने ८४ हजार स्तूप बनवाये थे।

शुंग काल (१८४-७२ ई० पू०)—शुंग काल पुष्पमित्र के राज्याभिषेक से प्रारम्भ होता है। पुष्पमित्र कट्टर बौद्ध विरोधी माना गया है पर उसके युग में बौद्ध कला का विनाश नहीं हो पाया। सब तो यह है कि उसके विरोध के बावजूद बौद्धकला का उत्थान ही हुआ है। भरहुत और सांची के स्तूप इस के निदर्शन हैं। पाषाण का अधिकाधिक प्रयोग, उसमें विविध नक्काशी और अलंकरण, मूर्ति शिल्प में लालित्य, केश विन्यास, दिव्य सौन्दर्य, इस युग की कला की विशेषतायें हैं। शुंग काल में स्तूप, बिहार, स्तम्भ, चैत्य, देवमन्दिर और चतुःशालवेदिका युक्त तोरण का विशेष निर्माण हुआ है।

भारहुत स्तूप—स्तूप और चैत्य प्रायः समानार्थक हैं। स्तूप की संज्ञित मिट्टीको ईंटों से आच्छादित कर दिया जाता था और उसपर चूने से लेप कर दिया जाता था भारहुत (नागोव) स्तूप का तो ढोड़ा-सा ही भाग शेष रहा है पर सांची का स्तूप प्रायः वैसा का वैसा ही है। इस पर निर्मित शिलापट्ट शुंग काल की देन है। इसके बाद वेदिका और अलंकृत तोरण भी निर्मित होने लगे। तोरण द्वार चारों दिशाओं में चार होते थे। भारहुत स्तूप का व्यास ६७ फुट ८१ इंच था। कनिष्ठम को फूसका ढोड़ा-सा उसका भाग हाथ लग पाया। स्तूप पक्की ईंटों से बना था इसकी नींव भी मजबूत थी। इसमें बल्लालेय युक्त प्रदर्शिका पथ भी था। तोरण द्वार मगर मच्छ भी आकृतियों से सुशोभित थे। प्रत्येक तोरण द्वार दो बड़े स्तम्भों से निर्मित था। यह ज्ञातव्य है कि भारहुत में बुद्ध की मूर्ति उपलब्ध नहीं हुई। उसके स्थान पर स्तूप, धर्मचक्र, बोधिवृक्ष, त्रिरत्न, उष्णीश, चूड़ा, चरणपादुका आदि प्रतीक अवश्य मिले हैं। भारहुत शिल्प में अनेक जातक कथाओं का अंकन हुआ है, इस स्तूप का मूलतः निर्माण अशोक के काल में हुआ था पर शुंग काल में उसमें ईंट के स्थान पर पत्थर की वेदिका और तोरणों का निर्माण कर दिया गया था।

सांची स्तूप—सांची स्तूप बिबिसा से लगभग ५½ मील दूर स्थित है। प्रारम्भ से ही अशोक और बिबिसा का बलिष्ठ सम्बन्ध रहा है। सांची के स्तूप

को महावैद्यगिरि कहा गया है। इसके आसपास लगभग ६१ स्तूप हैं—८ सोनरी में, ५ सतपारा में, ३ बंवेर में, ३७ जीनपुर में और ८ सांची में। इनमें सांची के सर्वाधिक महत्व पूर्ण स्तूप हैं—सं० १-२-और ३। ये स्तूप अशोक काल में ईंटों से बनाये गये थे पर बुंग काल में ये खिलो-छादित कर दिये गये। तोरण द्वार और अलंकृत वेदिका का निर्माण भी इसी काल में हुआ। आगे चलकर वासिष्ठपुर सातकनी ने इसे आगे बढ़ाया और कुछ काल में फिर इसका विशेष विकास हुआ। अशोक कालीन स्तूप के आधार को भी दुगुना कर दिया गया अतः इसे महास्तूप कहा जाने लगा। तोरण द्वारों में एक वैशिष्ट्य है जो विविधा के हस्तकारों का स्मरण कराता है। स्तूप नं० ३ में सारिपुत्र और महामोदग-स्वाम्य की अस्थियाँ रखी गई हैं। महास्तूप में भगवान् बुद्ध की और नं० २ में अन्य प्रमुख पंचारकों की अस्थियाँ नियोजित की गई हैं। स्तूपों के अतिरिक्त अशोक स्तम्भ और चैत्यगृह भी मिले हुए हैं।

बोधगया में अशोक ने भगवान् बुद्ध द्वारा महाबोधि प्राप्ति के उपलक्ष्य में महाबोधि संभाराम बनाया। उसके समक्ष चार अर्धस्तम्भ थे और पीछे बोधिवृक्ष या पीपल का ऊँचा तना था। धर्मचक्र और त्रिरत्न के चिन्ह भी स्तम्भों पर मिलते हैं। सपक्ष सिंह, अश्व, हस्ती, मृग आदि का अंकन बोधगया की विशेषता है। इस बोधगया मन्दिर का अनेक बार विकास हुआ है।

बुंग काल की कला का सर्वोच्च भुवनेश्वर से ५ मील दूर खण्डगिरि और उदयगिरि की सुरम्भ पर्वत श्रृङ्खलाओं में उत्कीर्ण हीनयानी गुफाओं में भी होता है। अशोक ने बिहार की बराबर पर्वत श्रेणी में गुफाओं में उत्कीर्ण कराने की परम्परा को स्थापित किया था जिसे उसके पाँच दशरथ ने भी अनुकृत किया था। इसी समय देवतक पर्वत, सूपरिक, माजा, कालें, कन्हरी जैसी गुफाओं का उत्कीर्णन भी मिलता है। यहाँ विद्याल चैत्य मन्दिर और बिहार भी बनाये गये थे। ये चैत्य मन्दिर आयताकार थे, चतुरावलि ह्रमिका और वेदिका तथा प्रवेशपाथ से अलंकृत थे। सामने लगे उदुंग कीर्तिस्तम्भ भी मिलते हैं। चैत्यगृहों की भित्तियाँ वेदिकाओं से अलंकृत थीं। कला की यह सीढ़ी ३ री छती ई० पु० से होकर ८ वीं छती तक मगध से कलिंग तक और सीराष्ट्र से दक्षिण में महाबलीपुरम तक लोकप्रिय हुई है। यहाँ कुछ हीनयानी गुफाएँ हैं जिनका निर्माण ३ री छती ई० पु० से २ री छती ई० तक हुआ और कुछ महायानी गुफाएँ हैं जिनका निर्माण ५वीं छती ई० से १०वीं छती तक हुआ। इनमें दो रूप मिलते हैं चैत्यगृह और बिहार हीनयानी चैत्यागृह माजा, कीण्डाने, पीठल जोरा, अजन्ता (गुहा सं० ६-१०), नासिक और कालें। चैत्यगृहों में मण्डप, प्रवेशपाथ, स्तम्भ, गर्भगृह और स्तूप रखा करते थे।

१२ में एक जम्बूष (जोषन), तीन या चार जोर बीकोर गर्भ छाकरी (कमरे), ने प्रवेश द्वार और उसके सामने स्तम्भों पर बना हुआ मुखमण्डप (बरासवा) था। इन बिहारों में बौद्ध मिथु रहा करते थे। वे चैत्यगृह और पहले काष्ठ के बना करते थे पर इस काल में पाषाण के बनने लगे पत्थरों का कौशल यहाँ सर्वनीय है।

भारत के पश्चिमी भाग में बने चैत्यगृहों और बिहारों में भाषा, जम्बूषा, स्तम्भ भी महत्वपूर्ण हैं। भाषा जन्मे सम्भवतः प्राचीनतम रहा होगा। बिहार, चैत्यगृह और स्तूप बनाये गये थे। बिहारों में बनी प्रत्येक कोठरी धु को सोने के लिए पत्थर की बीकी बनी हुई है। रजिकाओं में सुन्दर-मूर्तियाँ उकेरी गई हैं। भाषा का चैत्यगृह ५५ फुट लम्बा और २६ फुट है। प्रवर्तितापथ और स्तूप वेदिका से अलंकृत हैं। वहाँ मूर्ति तो नहीं। पर त्रिरत्न, लम्बिपद, श्रीवत्स आदि मांगलिक चिन्ह अवश्य प्राप्त होते हैं। में १४ स्तूप भी मिले हैं।

काले से १० मील दूर पर कोण्डाने का चैत्यगृह और बिहार है जो काष्ठ का अनुकरणमात्र है। पीतलखीरा (ओरंगाबाद के समीप) के चैत्यगृह की ला है—स्तूप के गर्भ में स्फटिक की मञ्जूषायें और एक सोपान मार्ग। ला के चैत्यगृह और बिहार हीनयानी और महायानी, दोनों हैं। इसका न द्वितीय खरी ई० पू० से सप्तम खरी ई० तक होता रहा है। यहाँ २६ हैं हैं। इनमें अनेक प्रकार के रमणीय चित्रों का भी अंकन हुआ है। नासिक ७ गुफायें हैं। यहाँ जो चैत्यगृह है वह प्रारम्भिक गुहा के निर्माण के बाद होगा। इस चैत्यगृह में काष्ठ शिल्प का प्रयोग बिल्कुल नहीं किया गया। १२ (पूना से ४८ मील दूर), काले (बम्बई से ७८ मील दूर) और १३ (बम्बई से १६ मील दूर) की गुफायें चैत्यगृह और स्तम्भ की शैली में व समान हैं। कला की यहाँ जीवन्त साधना हुई है।

पबनी (जम्बूषा जिला, महाराष्ट्र) ग्राम में (१६६१-७० ई.) के उत्खनन कुकाक के दो विशाल स्तूपों के अवशेष उपलब्ध हुए हैं। वे अवशेष अब टेकड़ी और सुलेमान टेकड़ी के अधोभाग से निकाले गये हैं। इन दो में एक का तो आकार-व्यास सर्पि के प्रमुख स्तूप से भी अधिक है। वे बुद्ध-सातवाहन काल के हैं। दूसरा: इनका निर्माण मौर्यकाल में हुआ था बुद्ध-सातवाहन काल में इसके क्षय-विन्यास में कुछ परिवर्तन किये। भरहुत की भाँति इसके स्तूप की वेदिका और तोरण के भाग भी बौद्धधर्म मन्त्र उकेरे गये शिल्प से अलंकृत थे। इनके कुछ अवशेष जो उपलब्ध हुए हैं।

कुषाणकाल—कुषाणकाल में मथुरा कला का सर्वमान्य केन्द्र था। यहाँ के कुषाण राजा कनिष्क, हुविष्क और वासुदेव ने अपने संरक्षण में कला का उत्कर्ष किया। मथुरा के कारीगरों ने भरहुत और साँची की कला को और आगे बढ़ाया। बाह्य आकृति और भावों के उभार में समन्वयात्मक वृत्ति उनकी विशेषता थी। प्राकृतिक चित्रणों को भी इसमें समुचित स्थान दिया गया है। बौद्धों के यहाँ दो स्तूप मिले हैं—एक कश्मीरी के पास हुविष्क का बनवाया हुआ है और दूसरा भूतेश्वर टीले की भूमि पर निर्मित है। ये स्तूप प्रायः ध्वस्त हो गये हैं फिर भी अवशेष उपलब्ध होने से उन्हें ई. पू. प्रथम शती के आसपास का माना जा सकता है। कुषाणकाल के शिल्पियों ने वेदिका के अलंकरण पर विशेष ध्यान दिया है। स्तम्भों पर नये-नये दृश्य और शालभस्त्रिकायें भी उकेरी गई हैं।

बुद्धमूर्ति बनाने का क्षेत्र कुषाणकालीन मथुरा को है। सम्भव है गन्धार का भी उसमें योगदान रहा हो। अभी तक बुद्ध की पूजा मात्र प्रतीकों पर आधारित थी। इस समय तक भक्ति आन्दोलन काफी विकसित हो चुका था। प्रतीक पूजा मथुराकला में दिखाई देती है। पर उसके साथ ही बौद्धेतर सम्प्रदायों से प्रभावित होकर बौद्धधर्म में भी बुद्ध मूर्ति की पूजा होना प्रारम्भ हो गयी। बुद्ध और बोधिसत्व की अनेक सुन्दर मूर्तियाँ मथुरा में उपलब्ध हुई हैं। कनिष्क के काल में मुद्राओं पर भी बुद्ध मूर्ति का अंगन होने लगा था। सारनाथ की बोधिसत्व की मूर्ति कनिष्क के राज्यकाल के तृतीय वर्ष में बनी हुई है। उसका निर्माण परस्मै पद के रूप पर आधारित है। बोधिसत्व की दूसरी मूर्ति कौशाम्बी में प्राप्त हुई है जो कनिष्क के राज्यकाल के द्वितीयवर्ष की है। वासिष्क, हुविष्क और वासुदेव ने भी अनेक मूर्तियों का निर्माण कराया था। महायानी आचार्यों की प्रेरणा कनिष्क के लिए बुद्ध मूर्ति के निर्माण में मूल कारण रही। उत्तरकाल में धीरे-धीरे प्रतीक परम्परा समाप्त होती गई और मात्र मूर्ति बनायी जाने लगी। ३२ महापुरुष लक्षणों से उसे अनुरञ्जित किया गया। प्रथम शती ई. की यह विशेषता रही है। कुषाणकालीन बुद्ध मूर्तियों में कुछ सड़ी हुई हैं और कुछ बैठे हुए हैं। आजानवाहु, उष्णीस, चक्रचिन्हित हस्तपाद, नासाग्रदृष्टि, लम्बकर्ण आदि जैसी विशेषताओं से बुद्ध मूर्ति खलंकृत की जाने लगी। मस्तक के पीछे प्रभा—मण्डल भी रहा करता था। मथुरा और गन्धार में निर्मित बुद्धमूर्तियों की संरचना में सम्भवतः सर्वास्तिवादी आचार्यों का विशेष योगदान रहा होगा।

गन्धारकला—सखशिला और पुष्कलावती का क्षेत्र गन्धार अथवा गान्धार प्रदेश माना जाता था। इसके प्रमुख सात केन्द्र थे—सखशिला, पुष्कलावती,

नगरहार, स्वातवाटी या उट्टीमान, कापिशी, बामियाँ और बाह्लीक अथवा बैकिट्टया। इन केन्द्रों में यूनानी शिल्प को बौद्ध आदर्शों में प्रतिबिम्बित किया गया। इस कला की उत्पत्ति का समय ई. पू. प्रथम शती अथवा ई. प्रथम शती है। तक्षशिला के समीपवर्ती सिरधुख, मोहरा मोराह, पिप्पल, और जौलियाँ में बौद्ध बिहार और तूप मिले हैं। यहाँ अनेक बुद्ध बोधिसत्व की मूर्तियाँ उपलब्ध हुई हैं। डॉ० बासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार प्रतिमाशास्त्र की दृष्टि से गन्धार कला की ये विशेषतायें हैं—बुद्ध के जीवन की घटनायें, बुद्ध और बोधिसत्व की मूर्तियाँ, आतक कथायें, यूनानी देव-देवी और गाथाओं के दृश्य, भारतीय देवता और देवियाँ वास्तु, सम्बन्धी विदेशी विन्यास, भारतीय अलंकरण, एवं यूनानी, ईरानी, और भारतीय अभिप्राय एवं अलंकरण।^१ इन विशेषताओं से समलंकृत बुद्ध की मूर्ति में सजीवता और शाश्वतता झलकती है। यहाँ के शिल्पियों ने मथुरा और मध्यप्रदेश की कला से अनेक अभिप्राय लिये जो बौद्धधर्म की दृष्टि से अनुरूप थे।

आन्ध्र-सातवाहनयुग—सातवाहनों को पुराणों में 'आन्ध्रमुत्थ' कहा गया है। इनका साम्राज्य आन्ध्र में लगभग २०० ई. पू. से २०० ई. तक रहा है। उसके बाद यहाँ इक्ष्वाकु राजाओं का आधिपत्य हुआ, जिनके साम्राज्य में नागार्जुनीकोण्डा जैसे स्तूपों का निर्माण हुआ है। अशोक के प्रताप से आन्ध्र प्रदेश में बौद्धधर्म ने लगभग द्वितीय शती ई. पू. में पदार्पण किया। तबसे आन्ध्र बौद्धधर्म का केन्द्र बना रहा। विभिन्न निकाय वहाँ पुष्पित-फलित हुए हैं। उदाहरणार्थ अमरावती में चैत्यक निकाय, नागार्जुनकोण्डा और अल्लूह में पूर्वशैलीय निकाय, पेड्डवेगी और घण्टशाल में अपरशैलीय निकाय। राजगिरी और सिद्धार्थक निकायों का भी अस्तित्व यहाँ रहा है। बौद्ध स्तूपों का निर्माण इन सभी निकायों की प्रेरणा से हुआ है।

अशोक की कला का प्रभाव यहाँ के स्तूपों आदि में स्पष्ट रूप से दिखाई देता है। इस दृष्टि से गुप्तपल्ले और संकाराम के स्तूप उदाहरणीय हैं। गुप्तपल्ले का स्तूप तृतीय शती ई. पू. के मध्य में और संकाराम का स्तूप द्वितीय शती ई. पू. में बनाया गया है। यहाँ बेलुगुहा की शैली का आचार लिया गया है। यहीं चैत्यगृह भी मिले हैं। बिहारों के मण्डप, भिक्षुनिवास के रूप में गर्भशालायें, बुद्धमण्डप में द्वार और वातावन आदि सारी उरी शैली में बनावे गये हैं। अधिक सम्भावना यह है कि ये आरम्भिक काल के होंगे। काष्ठशिल्प की अनुकृति भी यहाँ मिलती है। गुप्तपल्ले का शिला निर्मित

चैत्यबूह सुदामा, बुहार और कोण्डीचिटे के चैत्यों से समानता किए वहाँ जो सुन्दर स्तूप भी मिले हुए हैं जिनमें चाँची का अनुकरण विश्व है। संकाराम में भी चैत्य, बिहार और स्तूप मिले हैं। वे सभी १ में ईंटों से बने हुए हैं। इसी प्रकार गोळी (गुण्दूर जिला), मण्टाल और जगदियपेट के महास्तूप भी आकार में बहुत बड़े हैं।
 निर्माण प्रायः द्वितीय शती ई. पू. से लेकर पञ्चम शती ई. (पञ्चम या छठ) होता रहा है। इनमें प्रदक्षिणापथ और महावेदिकार्यों भी बनाये गये।
 आग्नि-सातवाहन युग की कला में अमरावती स्तूप का विशेष स्थ इसका नाम महाचैतिय या जिसका निर्वाण चैत्यक निकाय की प्रेरणा था। इस स्तूप का निर्माण धान्यकटक में हुआ था। इसके खिला घटाधिक दानलेख उद्भूत हैं, जिनसे वहाँ की जनता की भावनाओं का ज्ञान होता है। स्तूपों के साथ ही प्रदक्षिणापथ, महावेदिकार्यों, तोरणद्वार, आदि भी बनाये गये हैं जिनपर बोधिवृक्ष, धर्मचक्र जैसे प्रतीक चिह्न मिलते हैं। यहाँ उपलब्ध मूर्तियों की संख्या भी कम नहीं है। स्तूप मूर्तियों की कला में अमरावती की कला का इतिहास अत्यन्त है। ५ वीं शताब्दी तक यहाँ विकास होता हुआ दिखाई देता है। आरम्भ में बुद्ध के प्रतीक नाम मिलते हैं। द्वितीय काल में प्रतीक के साथ और दृश्यों का भी विन्यास हुआ है। तृतीय काल में यहाँ का वास्तुशिल्प और अधिक विकसित हो गया था। इस समय अमरावती का निहार और अधिक जा गया। चतुर्थ काल में विविध आभूषण और गुप्तकाल में प्राप्त आभूषणों और अलंकरणों का स्मरण कराते हैं।

नागार्जुनकोण्ड (गुण्दूर जिला) का महास्तूप अमरावती से ६० मील दूर है। वहाँ अनेक बिहार, स्तूप, वातुमन्त्रधार्य, और मूर्तियाँ मिले हैं। इनके खम्भों पर जो लेख प्राप्त हुए हैं उनसे इक्ष्वाकुवंशीय का इतिहास ज्ञात होता है। नागार्जुनकोण्ड में महीसासक और बहुमूर्तीय शाका का प्रभाव अधिक था। यहाँ का महाचैतिय स्व पूजा के लिए निर्मित किया गया था। मूलतः वह स्तूप अश्वेकास्य उत्तरकाल में इसे महेकास्य के रूप में परिवर्तित कर दिया गया। ४ मूर्ति शिल्प भी समृद्ध है। नागार्जुनकोण्ड की कला में सूक्ष्म भावों के और मुद्राओं के विभिन्न विन्यास बनाने की विशेषतायें निहित हैं।

गुप्तकाल—गुप्तकाल भारतीयकला, विशेषतः बौद्धकला, की दृष्टि से कहा जाता है। मथुरा, और सारनाथ गुप्तकालीन कला के प्रसिद्ध हैं। इस युग की कांस्य मूर्तियों के समान ही सोने के। गुप्तकाल की

में प्रभावशाली, सार्वभौम, कुम्भलाकार भवन और शान्त मुद्राकृति विशेष रूप से दृष्टव्य है। इन मूर्तियों में बीवर का अंकन दो तरह से हुआ है। कुछ मूर्तियों में बीवर का विषाण प्राग्निर्देश से होता था और कुछ में महीन रेखाओं के माध्यम से उसे उकेरा जाता था। सारनाथ और मथुरा की मूर्तियाँ इस दृष्टि से दृष्टव्य हैं। अजन्ता की कला भी गुप्तकला की विशेषतायें संजोये हुए हैं। यहाँ भी बुद्ध और बोधिसत्व के जीवन चित्रों का आलेखन हुआ है। एलोरा का भी इसी दृष्टि से महत्वपूर्ण स्थान है। ये स्थान गुप्तकालीन विषयकला की दृष्टि से उदाहरणीय हैं।

गुप्तकाल के बाद बौद्धधर्म की स्थिति भारत में बहुत ख़ाबोख़ हो गयी थी। जन ह्मधारण पर उसका प्रभाव समाप्त हो चुका था। इस स्थिति में साहित्य और कला के क्षेत्र में बौद्धधर्म का विशिष्ट योगदान पीछे पड़ गया। इसका तात्पर्य यह नहीं कि बौद्ध कला अपने क्षेत्र से बिल्कुल बाहर हो गई। तथ्य तो यह है कि उसने अपना पग भारत को छोड़कर विदेशों की संस्कृति को आत्मसात करने के क्षेत्र में आगे बढ़ा दिया। सम्भव है, इसी प्रभाव ने बौद्धकला को भारत में भी किसी तरह जीवित रखा। गुप्त काल की कांसे की बनी बुद्ध मूर्तियाँ पाषाण की मूर्तियों से कम कला पूर्ण नहीं थी। बिहार (सुलतान गंज) में प्राप्त बुद्ध मूर्ति (पाचवीं शती) ऐसी ही हैं। आठवीं ई. तक धातु मूर्तियों का निर्माण अच्छी तरह होने लगा था। पालवंश (२-१२ वीं शती तक) की धातु मूर्तियाँ आध्यात्मिक सौन्दर्य की दृष्टि से महत्व पूर्ण हैं। ये मूर्तियाँ मालम्बा और कुकिहारा से उपलब्ध हुई हैं। बौद्ध कांस्थ मूर्तियाँ दक्षिण में विशेष रूप से तंजौर जिले में, प्राप्त हुईं। उनका समय लगभग ६ वीं शताब्दी से १५ वीं शताब्दी तक माना जा सकता है।

बौद्ध कला भारतीय कला का अंग न होकर विषयकला का अंग बन गई थी। लंका, बर्मा, थाइलेण्ड, नेपाल, तिब्बत, चीन, जाति देशों में बौद्ध कला का पर्याप्त विकास हुआ है। अशोक का सम्बन्ध विदेशी राजाओं से रहा ही है। उसके स्तम्भों पर भारसी प्रभाव कदाचित् रहा भी, फिर भी भारतीय कला ने भी अन्य कला को प्रभावित किया ही है। यही कारण है कि मथुरा के क्षत्रपों के समय में और कुषाण काल में देशी-विदेशी कलाओं का संमिश्रण होने लगा था। गन्धार कला का कर्म इसी संमिश्रण से हुआ है। अफगानिस्तान (बेग़राज) में प्राप्त मूर्तियाँ भी इसी तरह हैं। ग्रीक-रोमन का प्रभाव गन्धार कला पर अवश्य पड़ा है। जिसका प्रभाव बुद्ध की आदर्शकृत मानवीय प्राचीन मूर्तियाँ हैं। अपोलो ग्रीक देवता के धारीरिक सौन्दर्य ने बुद्ध के धारीरिक सौन्दर्य को आकर्षित किया है। बामियान (अफगानिस्तान) की दो बुद्ध मूर्तियाँ गन्धार कला की दृष्टि से

महत्वपूर्ण हैं। अफगानिस्तान (फोन्दु किस्तान) में ही उत्तर काकीन गन्धार कला की बुद्ध और बोधिसत्त्वों की मूर्तियाँ मिलती हैं।

नेपाल और तिब्बत की बौद्धकला पर पालवंशी बौद्धकला का प्रभाव है। वहाँ ध्यानी, मानुषी, भैषज्य, मैत्रेय, आदि बुद्ध और बोधिसत्त्वों के साथ ही सारा, लोकपाल, भारीचि आदि देवी देवताओं का अंकन हुआ है। नेपाल में मूर्तियों के अतिरिक्त धम्मपूनाथ और बोधिनाथ के स्तूप विशेष आकर्षक रहे हैं। चीनी-तुकिस्तान में भी बौद्ध कला का अच्छा प्रभाव रहा है।

जावा की बौद्धकला में आठवीं से १०० वर्षों की तक पाल और चोल वंश का प्रभाव रहा है। चण्डी मेन्दुत मंदिर बुद्ध बोधिसत्त्वों से परिवृत है। बोरोबुद्धुर का स्तूप भी अत्यन्त आकर्षक है। सिगसारी (जावा) में प्रायः १२-१३ वीं शती की प्रभापारमिता की मूर्ति तो विश्व प्रसिद्ध है।

श्रीलंका में बौद्धकला की दृष्टि से अनुराधपुर, पोलोन्नरुवा, और सिरिगिरिय विशेष महत्वपूर्ण हैं। अनुराधपुर की ध्यानावस्थित मूर्ति तो बहुत प्राचीन है। वैसे ११-१२ वीं शती की कला अधिक मिलती है। स्तूप और दगोबा भी अनेक हैं। बर्मा की कला में दसवीं शती का पैगन का गम्बे नदीन स्तूप उदाहरणीय है। यहाँ सारनाथ और नागाजुनीकोण्डा का अधिक प्रभाव दिखता है।

बौद्धकला का विकास उन स्थानों पर अधिक रहा है जिनका विशेष सम्बन्ध बौद्धधर्म से रहा है। ऐसे स्थानों में मुख्य स्थान उत्तरी भारत में कुम्भिनी, सारनाथ, बोधगया, कुशी नगर (परिनिर्वाण भूमि), आबस्ती (सहेतमहेत), संकाश (संकिसा, फर्रुखाबाद), राजगृह, वैशाली, सांची, तक्षशिला, कौशाम्बी और नालन्दा हैं, पश्चिमी भारत में गिरनार, धांक (खूनागढ़), सिद्धसर (जूनागढ़), तलाजा (भावनगर), सान्हा (भावनगर), बलभी (भावनगर), काम्पिल्य (गुजरात, नवसारी), भज, कोण्डारो, पितल खोरा, अजन्ता, वेदसा, नासिक, जुन्नर, कार्ले, कान्हेरी, गोआ, और कर्नाटक हैं, दक्षिण भारत में पवनी, (भण्डारा, महाराष्ट्र), अमरावती, नागाजुनीकोण्डा (गुन्टर), अट्टिप्रोडु, जगम्यपेटा, गुसिवाडा, बण्टियाळ (कृष्णा जिला), नागपट्टन (मद्रास), श्री बूलवासय्य, और काञ्ची। इन सभी स्थानों का सम्बन्ध बौद्धसंस्कृति के साथ अनिच्छतम रहा है। इसलिए यहाँ पर बौद्ध कला का विकास हुआ है।

इस प्रकार बौद्धकला ने अपनी मातृभूमि से बाहर जाकर विशेष विकास किया है। विदेशी कला से वह प्रभावित तो हुई ही है पर उसका भी विदेशी कला पर प्रभाव कम नहीं रहा। इस दृष्टि से भारतीय सांस्कृतिक क्षेत्र में बौद्धकला का अत्यन्त गौरव पूर्ण स्थान है।

बौद्ध संस्कृति का योगदान

और

उसके पतन के कारण

१. बौद्ध संस्कृति का योगदान

बौद्ध संस्कृति के उक्त विवेचन से आश्रयस्वरूप स्पष्ट है कि वह अपने उत्पत्ति काल से ही जनसाधारण की आध्यात्मिक और सामाजिक चेतना को जगृत करने का विविध आयास करती रही है जिसमें उसे सफलता भी उपलब्ध हुई है। इस दृष्टि से उसका विभिन्न क्षेत्रों में प्रदत्त योगदान दृष्टव्य है। हम यहाँ उसका संक्षिप्त विवेचन प्रस्तुत करते हैं।

वैदिक क्रियाकाण्ड का विरोध—बुद्ध से बहुत पूर्व भारत में वैदिक संस्कृति का प्रचार-प्रसार था। सही छती में तो उसकी चरम परिणति मानी जा सकती है। उस समय वैदिक यज्ञ और तत्सम्बन्धी कर्मकाण्ड इतनी अधिक मात्रा में प्रचलित हो गये थे कि किसी का अन्य क्षेत्रों की ओर तनिक भी ध्यान नहीं था। एक वर्ग विशेष इसी कर्मकाण्ड की कष्टदायी शृङ्खलाओं में समाज को भीषण रूप से जकड़ता जा रहा था। यद्यपि प्रारम्भिक अवस्था में याज्ञिक कर्म करनेवा अधिक अटिठ नहीं थे पर सोमयाग के विकसित रूप ने बाद में उसे कठोर और बहुल्यवन्धी बना दिया। यहाँ तक कि मानवता का बचा बचा रूप भी पशुध्वंश और मनुष्यवध जैसे निर्दयी मंत्रों की सुनी बलिबेदी पर चढ़ा दिया गया।

महाकल्याणवील म० बुद्ध ने इस सामाजिक और आध्यात्मिक भ्रष्टाचार को निकट से देखा। वास्तविक स्थिति से परिचित हो जाने पर उन्होंने इस दानवता का धनवीर विरोध किया। विरोध करने का ढंग भी उनका अनोखा था। उन्होंने प्रचलित सारी याज्ञिक परिभाषाओं को मीड दिया। 'यश, दान और धर्म तथा

ब्राह्मण जैसे शब्दों का अर्थ बदला जाने लगा । महाभारतः संयमित जीवन ही सबसे बड़ा धर्म है और सत्य में अन्तर्दर्शन को उपलब्ध करता सबसे बड़ा पुण्य है । राग, द्वेष, और मोह से विमुक्त पुण्य ही सही दान का पात्र है । इस दृष्टि से वैदिक क्रियाकाण्ड निरर्थक है । उससे आत्मशान्ति की प्राप्ति संभव नहीं । कर्मकाण्डकों ने उसकी भूल भावना को स्वार्थ की भाग में दबसा कर दिया । अतएव उससे दूर रहना ही अर्थस्वर है । महावीर से भी पूर्व पादरत्नाथ आदि जैन-सीधेचरों ने इस बात को बुद्ध से भी पहले प्रचारित किया था । छठी शती ई० पूर्व तक आते आते कुछ कारणोंवशा यह विरोध दब-सा गया । बुद्ध और महावीर ने पुनः अपने ढंग से उस वैदिक क्रियाकाण्ड का विरोध करना प्रारम्भ कर दिया ।

२ जातिवाद का विरोध—वैदिक संस्कृति का भूक आधार जातिवाद है । उसकी व्यवस्था में ब्राह्मण सम्प्रदाय को ही सारी आध्यात्मिक उपासना और मोक्षप्राप्ति की रजिस्ट्री कर दी गई है । समाज को जिन चार वर्गों (ब्राह्मण क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र) में विभाजित किया गया, उस विभाजनमें ब्राह्मण का सही एकमात्र उत्तराधिकारी ब्राह्मण ही है । शेष वर्ग उसका अनुचर माना गया है । अनुस्मृति ने तो इसी सिद्धान्त के आधार पर समाज के उपेक्षित तथा कथित शूद्र वर्ग को और भी कठोर धक्का दे दिया । यही कारण था कि डा० जम्बेडकर ने अनुस्मृति को जलाकर अपना विरोध व्यक्त किया था ।

महावीर आदि जैन सीधेचरों के समान बुद्ध ने भी इस कठोर जातिवाद का तीव्रतम विरोध किया और अपने वर्ग के ब्राह्मण को सभी वर्गों के लिए उन्मुक्त आकाश का झोक दिया । भावयता की इस भूल को उन्होंने अपने चिन्तन से परिपुष्ट किया । फलतः उनकी दृष्टि में किसी वर्ग विशेष में मात्र उत्पत्ति ही उसकी श्रेष्ठता का आधार नहीं है बल्कि उसकी श्रेष्ठता का आधार उसके विचार और कर्म हैं । इसलिए उन्होंने कहा है—कम्मदाभाये जव । तदनुसार सत्कर्म करने वाला तथाकथित शूद्र वर्ग भी कम्बनीय है और दुष्कर्म करने वाला ब्राह्मण वर्ग त्याज्य और निकृष्ट है । वे विचार उस समय बड़े क्रान्तिकारी थे । समाज को उनकी आवश्यकता थी । मोक्षधर्म को लोकप्रिय होने का एक यह भी कारण है ।

३ मध्यम मार्ग—बुद्ध काक में एक और जहाँ मतवाद का प्रचार था वहीं दूसरी ओर भीतिकवाद भी कम नहीं था । अस्तिकत्वमानुषोय और कामसुख

विवेकानुयोग इसके निवर्तन हैं। मनोविज्ञान की दृष्टि से ये दोनों सिद्धान्त अचूक हैं। जब बुद्ध ने उज्जैन के सम्राट् को समझा और कहा कि वे दोनों अतिथि निरर्थक हैं। हमें जीव के मार्ग को अपनाना चाहिए। शरीर को न अधिक दुःख पहुँचाना और न अधिक विषय भोगों में रमण करना इस प्रकार का मध्यम-मार्ग अधिक अनुकूल है। आचार के क्षेत्र में जन्मे इस मध्यम मार्ग ने कालान्तर में विचार क्षेत्र में भी अपना प्रभाव दिखाया।

४ ईश्वरवाद का विरोध—बौद्ध संस्कृति के अनुसार जगत् का कर्ता, धर्ता और हर्ता कोई ईश्वर विशेष है। सुख दुःख देने का कार्य भी उसी के कर्माँ पर है। उसकी इच्छा विशेष हमारी सत्पति और असदगति के कारण है। जगत् का बड़ नियन्ता है। जैन-तीर्थङ्करों के पक्षिन्हीं पर बुद्ध ने भी इस मत का विरोध किया। उन्होंने कहा कि इस प्रकार का ईश्वर अकल्पित और अन्वयेणी के समान है। ईश्वर जैसा व्यक्तित्व कोई नहीं है। तीर्थङ्कर, बुद्ध और महापुरुष जो भी हैं, वे हमारी उच्छकोटि के ही विविध रूप हैं। बुद्ध ने ईश्वर के स्थान पर कर्म को स्थान दिया और आत्मशक्ति जाग्रत करने का बीड़ा उठाया। बौद्ध ईश्वर में पक्षपात और नैष्कर्म्य्य देखा जाता है। अतः यह ईश्वरवाद व्यर्थ है। बुद्ध ने यह स्थान कर्म और प्रतीत्यसमुत्पाद को दिया। यह हम बहले लिख चुके हैं। इस दृष्टि से बुद्ध शासन में प्रसाद, कृपा, पूजा और अर्चना का मूलतः कोई स्थान विशेष नहीं है। उनका स्थान सम्यग्रप्रयत्न और सम्यक-ज्ञान ने ले लिया।

५ अनात्मवाद—आत्मा और ईश्वर ये दो ऐसे विषय हैं जिनके सम्बन्ध में आरम्भ से ही वाद-विवाद होता आ रहा है। बुद्ध ने इसीलिए कुछ ऐसे प्रश्नों का उत्तर न देना ही अग्र्यस्तर समझा। यह ठीक भी था, किसी सीमा तक। अन्वया बुद्ध शास्त्रवाद अपना उच्छेदवाद की ओर झुक गये होते। ऐसे प्रश्नों को उन्होंने अव्याकृत कोटि में रख दिया। आत्मवाद भी लगभग ऐसा ही प्रश्न था। उन्होंने उसे मोढ़कर पदार्थ में अनात्म भाव जाग्रत करने का उपदेश दिया। कोई समय बाद ही यही सिद्धान्त प्रकारान्तरे से अनात्मवाद अथवा निरात्मवाद की संज्ञा से व्यवहृत होने लगा। राम, कृष्ण, मोह दूर करने का यह उत्तम साधन सिद्ध हुआ।

६ साहित्य सृजन—बीड़ों ने आरम्भ से ही साहित्य सृजन की ओर ध्यान रखा है। पाकि और संस्कृत में बीड़ साहित्य निम्नी अन्य साहित्य से कम नहीं है। कुल्लोव, जसंग, बसुबन्धु, दिङ्नाथ, चर्मकीर्ति, नागाधु'न,

आर्यदेव, और आन्तरिक जीव बुराकार विह्वल होकर अन्त में ही लुप्त हो गई। इन विह्वलों के दर्शन और चिन्तन ने अन्य वर्गों को काफी प्रभावित किया है। समान आदि के क्षेत्र में बौद्ध आचार्यों का विशेष योगदान रहा है।

७ जनभाषा का उपयोग—बुद्ध और महावीर ही ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने अपने समय में जनभाषा का उपयोग किया था। बुद्ध ने विहार और उसके आसपास प्रचलित मागधी, जिसे बाद में पालि कहा जाने लगा, बोली में अपना उपदेश दिया। कालान्तर में इसी का प्रयोग अशोक ने अपने स्तूपलेखों में किया। बौद्ध धर्म का जैसे-जैसे प्रचार होता गया, पालि की लोकप्रियता उतनी ही बढ़ती गई। दूसरी ओर संस्कृत एक वर्ग विशेष की भाषा थी। उसका रूप जन संपर्क तक नहीं आ पाया था। इस दृष्टि से आधुनिक भाषा विज्ञान का क्षेत्र संस्कृत की अपेक्षा पालि-प्राकृत में अधिक है।

८ बौद्ध कला—इतिहास की तरह कला का क्षेत्र भी बौद्ध धर्मसे अनरिक्त नहीं था। कला के प्रसंग में जैसा पहले लिखा था मुका है, स्तूप, चामुण्डा, मूर्तिधिया, चित्रकला, सभी क्षेत्रों में बौद्धकला का एक विशिष्ट योगदान रहा है। बुद्धात्म और बोध के प्रभाव से एक नयी कला का जन्म हुआ, जिसे आन्ध्र-कला कहा गया है। कलाकारों ने कलाएँ इस कला से अधिक प्रभावित रही हैं।

२. हिन्दु के कारण

बौद्ध संस्कृति ने भारतीय संस्कृति के प्राकृत्य को अपने कर्मठ योगदान से दृढ़ बना दिया है। उसका यह कर्म लगभग १० वीं शताब्दी तक चलता रहा। बाद में भारत भूमि के उसका ज्ञात और चतन होने लगा। इस ज्ञात और चतन के अनेक कारण इतिहास ने बोले जा सकते हैं। उनमें प्रमुख इस प्रकार हैं—

१. ब्राह्मण विरोध—बौद्ध धर्म का आविर्भाव ही बहुत कुछ वैदिक संस्कृति के विरोध की पृष्ठभूमि में हुआ था। जिसका प्रतिकार कालान्तर में पुण्ड्रिनिज के बौद्ध धर्मों और मन्दिरों का निर्माण करके किया। हर्ष के (६०८-६४८) समय भी बौद्ध धर्म की अपूर्णतय क्षति हुई है। उस समय बड़े-बड़े बौद्ध मन्दिर नष्ट भट्ट कर दिये गये और उनकी सम्पत्ति लूट ली गई। कुमारल और चक्रवर्त्य जैसे बनीबियों ने आर्थिक क्षेत्र में बौद्ध धर्म-अर्थन का सफाया करना आरम्भ कर दिया। सामयिक और आर्थिक के, मायावाद सिद्धान्त को चक्रवर्त्य ने अवलोक, व्याप-वैयर्थिक क्षेत्र बलुआदी वर्गों के विरोध में उसका

भीम लिख, जिसके कारण वे 'अच्छा बौद्ध' बने जाते हैं। पर इसका इ.स. ७५० के आसपास हुआ कि बौद्ध धर्म की लोकप्रियता कम होने लगी। अतएव वे भी बौद्ध धर्म के ह्रास में कारण बने।

२ देशद्रोह—सप्तम अष्टम शताब्दी में बौद्धधर्म की स्थिति सिन्ध में अच्छी थी। यहाँ बौद्ध धर्मों की संख्या भी अच्छी थी। परन्तु अरबों के आक्रमणों समय वे बौद्ध धर्म का बुरा और देशद्रोही सिद्ध हुए। इसी प्रकार सेन वंश के तम भी म्लेच्छों ने कुछ बौद्ध भिक्षुओं की सहायता से ही मगध पर जय भी प्राप्त की थी तथा बिहारों को वृष्ट - भ्रष्ट किया था। फलतः ब्राह्मण यहाँ से तिब्बत, नेपाल आदि देशों में भाग गये और मगध और माल में बौद्ध धर्म समाप्तप्राय हो गया। इसी प्रकार और भी अनेक उदाहरण इतिहास में मिलते हैं, जहाँ बौद्ध धर्मों ने विदेशी आक्रमणकारियों सहायता देकर अपने देशद्रोह का परिचय दिया था।

३ भ्रष्टाचार—बौद्ध धर्म के ह्रास का सबसे अधिक महत्वपूर्ण कारण है बौद्ध भिक्षुओं का पतित आचार। तान्त्रिक साधना के आ जाने से इस शिथिलीकरण बढ़ने का और भी प्रबल सम्बल मिला। इवान्-ज्वांग ने भी इस भ्रष्टाचार का उल्लेख किया है। जो उसने सिन्धवासा बौद्ध भिक्षुओं से देखा था। इसी के बौद्ध बिहार भी इस भ्रष्टाचार में लगने लगे। कल्हण ने सप्तलीक बौद्ध भिक्षुओं का उल्लेख किया है और छेमेन्द्र ने अनेक स्थल पर इसी प्रकार न पर व्यंग्यात्मक प्रहार किये हैं। राष्ट्रपालसरिपुच्छा, और सूत्रकृतांग टीका भी इसी प्रकार अनेक उदाहरण मिलते हैं, जहाँ बौद्ध धर्मों की विषय-वस्तु पर कटाक्ष किये गये हैं। आचारहीनता के कारण ज्ञान का क्षेत्र भी खो गया। पतन में यह भी एक बड़ा कारण था।

४ मुस्लिम आक्रमण—बौद्ध धर्म के ह्रास में मुस्लिम आक्रमण भी प्रधान कारणों में अन्यतम है। अरबों ने यद्यपि समय समय पर बौद्ध धर्म के प्रति सहिष्णुता का भी प्रदर्शन किया है, परन्तु वह स्थायी नहीं रहा। सिन्ध में जब का आई 'बन्दर' सम्भवतः बौद्ध धर्म था। उसके पुत्र की ७०२ ई० में मुहम्मद बिन कासिम ने हत्याकर राज्य हथिया लिया। बौद्धधर्म पर भी इसका असर होना स्वाभाविक था। लगभग ११ वीं शती में अल्बेकनी को उत्तर-पश्चिम भारत में बौद्धधर्म लुप्तप्राय स्थिति में मिला। कस्मीर में भी बौद्धधर्म के विनाश में मुस्लिम सम्प्रदाय ही प्रधान कारण रहा है।

उनके अतिरिक्त और भी अनेक कारण बौद्धधर्म के पतन में प्रियमे जाते हैं। वेद-ग्रन्थों का विशेष स्थान न होना, राजकीय उमेदा, ब्राह्मण और जैन धर्म की लोकप्रियता, बौद्ध संस्कृति के सर्वो का वैदिक संस्कृति द्वारा आत्मसात किया जाना आदि। ये सभी कारण समवेत हम में एकत्रित होकर बौद्ध धर्म के पतन में कारण हुए हैं।

आधुनिक स्थिति

यह प्रश्नता की बात है कि इस बीसवीं शताब्दी के अठ दशक में बौद्धधर्म का पुनः अपनी भोवन्त स्थिति में आने का प्रयत्न कर रहा है। स्व० बाबा डा० डॉ० अम्बेडकर १९५६ ई० में नागपुर (दीक्षास्थान) में छात्रों व्यक्तियों के साथ बौद्ध धर्म में दीक्षित हुए थे। इसमें अधिकांश जनता तथाकथित शूद्र धर्म की थी। डॉ० अम्बेडकर की दूरदक्षिणा, प्रकाण्ड पाण्डित्य, राष्ट्रप्रेम, और समाज सेवा उनके बुम्बकीय व्यक्तित्व में गरी हुई थी। यही कारण है कि आज भी उनके अनुयायी उन्हें ईश्वर जैसा मानकर अपनी मुद्रा व्यक्त करते हैं। भारत में बौद्ध धर्मावलम्बीयों की संख्या में द.वर्षिक संख्या इन्हीं की है।

ची लंका, बर्मा, थाइलेण्ड, कोरिया, जापान, मंगोलिया, चीन, तिब्बत, नेपाल, रुस आदि देशों में भी बौद्ध धर्म काफी लोकप्रिय है। इस दृष्टि से उसे राजनीतिक परिवेश भी मिल गया है। भारत सरकार भी बौद्ध धर्म की ओर विशेषतः राजनीतिक सम्बन्धों की दृष्टि से विशेष ध्यान दिये हुए है। अतः सम्भव है, बौद्धधर्म अपनी मातृभूमि में पुनः अपना प्राचीन महत्त्वपूर्ण स्थान ग्रहण कर के ओर विद्वद्यन्त्रि को प्रस्थापित करने में अपना महत्त्वपूर्ण योगदान दे।



शब्द-सूची

र	४५, ५६	अनुवाचक	२११
रि	३८६	अनुराजापुर	३६३
र,	६७, १०७	अनुशय (७),	३४२
रवाह	३, ४, ५, ६,	अनेकान्तवाद	३२१
रविच	३३७	अप्रतिपक्षानिरोध	१२६
र संग्रह	३४८	अपरिग्रह	३२३
र, नासुदेव धरण	३६३	अपाय	४३४
र	१६६,	अकामानिस्तान	३७०
र	३३१	असग्निरि निकाय	३६४
रवाह	११७	अभिधर्म, उत्पत्ति	३२५
केस कम्बकि	५,	तुलनात्मक अध्ययन	३५१,
वाव	४, ८, १०,	अभिर्नकोश	५६, १५१, १५४
ग साहित्य	५१	अभिधर्म महाभिभाषा	६५,
रण	२२४	अभिधर्मसमग्रदीप	५७
रण समग्र	२२०,	अभिधर्मस्य संग्रह	३३०,
राह प्रतिषेध	१७४	टीकायें,	३३१
र	२६६	अभिधर्मपिटक	४४,
मवाद	८८	अष्टकषावें	३२५,
पिपिकक	३५८	आचार्य परम्परा	३२६, अर्थ ३२६,
व	३६५-६,	पाकि साहित्य	३२७,
यत्ववाद	१६०	ग्रन्थकार और ग्रन्थ	३२८,
त	२३०	संस्कृत साहित्य	३३१,
श	३२६, ३५३,	अभिधर्म साहित्य	२६७
कायें	५२	अमरपुर निकाय	३६७
रुक्	५०	अमरावती	३६४
रति भाषणा	२६०	अमरावतिटोकाय	६

अभिज्ञान सम्प्रदाय	३७५	आत्मप्रतिवेध	१४४
अग्नेषवन्	३७६	आत्म-साधनाह्न काण्ड	३६३
अवतारवाद	३८४	आधुवण, साधसज्जा	२२५
अवलोकित सम्प्रदाय	३७५	आयतन	१२५
अर्कट	६७	आयतन	३३६
अर्थक्रिया कारित्व	१३२,	आरम्भण	२७८
अरुणावचरध्यान	२७७	आरुण्य निर्देश	२६२
अव्याकृततावाद	८३	आर्यदेव ६६-७३, ६८, १३७, १६६	
अवदान साहित्य	६२	आर्यसत्त्व	८५, २५०
असंग	६३	आलिम्बनसंग्रह	३४९
असंस्कृत अर्थ	३५२	आलयविविधान	८५, १६४
असत्कार्यवाद	१७६	आलार काळाम	१६
असंघोष	६१	आवास	२७१
अक्षुभ्य कर्मस्थान	२८६	आधुनिक धर्म	१२२
अक्षीक	३६०, ३७०	आहार	३४६
अक्षीक स्तम्भ	३८८	इक्षिपाद	२६६
अव्याकृतचित्त	३३७	इन्द्रिया	८७, २६६, ३४६
असंस्कृत धर्म	१२६	इन्द्रियार्थ प्रतिवेध	१६८
असंकायवाद	१६०	इन्द्रिय संवरण	२६८
असिबन्धकपुल गामधि	७	इत्तिंग	३६२, ३७८
अष्टाङ्गिकमार्ग	८७, २६६,	ईश्वरकल्पना	११२,
अष्टादशानिकाय	३३	ईश्वरसेन	६६
अहिंसा १६७,	धर्म ३१३,	उद्गुर लिपि,	३७३, वासी ३७६
स्वरूप	३१६,	उग्रसेन	३६८
अहिंसुकविला	३३४	उच्छिदेवाध	३
अकिञ्च	६०, १२६, १३८,	उत्तराध्ययन	५०
अंगम	५६	उद्देक रामपुत्र	१६
अजीव परिणुति	२६७	उद्योगिनि	३६०
अजीविक	५	उपवीक कर्म	३५५
आंटीनादीय सुत	७७	उपसम्पदा	२१३
आत्मा और ज्ञान	१६८	उपष्टम्भक कर्म	२४५

उपानह	११६	कर्मसुख	३४५
उपायकौशल	५६	कर्मवाद	१०१, ११४-५
उपोसथ	२१४, २१५	कर्मस्थान	२६७, २७३, श्रुताव प्रकार,
आदि प्राप्ति	३०१	संख्या, २७४, ध्यान	२७४,
आदिपाद	८७	समाप्तिक्रमण-परिवर्तन-परिहीन	
आविपसन	७७		२७४, ३५१,
कमलसील	७५, ३८३	कार्त्त	३६१
कम्बुज	३६६	कुवाणकाल	३६३
कम्मद्वान संग्रह	३५१	काक-सेक-ही.	३७५
कल्याणमित्र	२७२	कण्डगिरि	३६०
कल्याणरक्षित	६७	कुहकमिकम	४२
कथाबल्लु	३१, ४६	कोरान	३७१
कठिन बीवर	२२०	कणिकबाध	१३१
कमिष्क	५६, ६२, ३६१, ३६२	गन्धारकला	३७०, ३६३
कसिन	२६६	ग्रभकूट	७७
कसिण भावना	२७८	गुष्टपल्ले	३६३
कानसुसप्तभूमि	३४४	गुप्तकाल	३६१, ३६५
कामावचरचिन्ता	३३३	गृहावास दुर्गु व	२७१
काक	१२८	गीतान प्रज्ञावचि	३७७
कालचक्रयान	३७, ७८	कमुःसन्निकर्षत्व	१६८
काव्य	५३	चातुर्बान	२६७, ३२१
काश्यप मातङ्	३७४	करुणार्थसत्य	२०५
क्रियावाद	६	कपु.वस्तक	७२, १३७
क्रियावादी	२१६	कन्धकीर्ति	६६-७२, ७८
कीर्तिश्री राजसिंह	३६६	कम्पा	३६६
कुमार जीव	३७२, ३७५-६	कपटा मिश्र	३६५
कुमारलज्ज	५३	वरित प्रकार	२७३
कुल	२७३	चित्त	१२८, ३३३, ३५३,
कुलालचित्त	३३७	चित्तमहाभूमिक वर्म	१२८
कुलसंग्रह	३४१	चित्तविप्रयुक्त	१२८
केनोप सम्प्रदाय	३८१	चित्तविबुद्धि प्रकरण	७३
कीद	५४	चित्तसंग्रह	३३३

बी-फ्लेन	२७५	तारामाष	२६,५५,७४
पीन, ३७३, छिनमंका और हानमंका		तामवादी	४८५
३७४, घू, बेई, ऊ, ३७४, पाऊ		तीर्थङ्कर, बुद्ध-समकालीन	३
	३७८,	तैलङ्	३६६
वीवर	२२१, २६६	तर्जनीय कर्म	२२३
बुल्लमगा	२३३	तिग्गत	३८२-४
वैत्ये	३८७	तुकी भाषा	१७३
वैत्यगृह	३६०	तृष्णा	८६
वैतसिक	८०, ३३२, ३५३	तेन्दई सम्प्रदाय	३८१
वैतसिक संग्रह	३६८	विध्यावदान	३८७
व्रप्ति	३११	दण्ड व्यवस्था	२२२-३
ज्ञान प्रस्थानशास्त्र	५५	दलाई लामा	३८४
अयवर्मन्	३६६	दीपंकर श्रीज्ञान	३८३
आत्मान्तर	१४७	दो-बो	३८१
आतिस्मरण	१४७	दीर्घनिकाय	६
आपान	२८०	दीपंकर	३६७
आवा	३६७	दृष्टिप्रतिषेध	१६४
जिनेन्द्र बुद्धि	५७	दार्शनिक साहित्य	६३
जुन्नार	३६१	दिङ् नाग	६६
जैतवन	३५८	द्वेजेन्द्र बुद्धि	६७
जेन	३८२	द्वार संग्रह	३४१
जोदो	२८५	दानपाल	३७६
टीका साहित्य	५२	वरमर्चेति	३६६
त्रिकायवाद	११६, ३०४,	वरमपद	५०
रूपकाय, स्वभावकाय, धर्मकाय		वर्मपाल	५२
निर्माणकाय	३०४	वरमसंगणि	४५
त्रिपिटक, विकास	४७, ६८७	धर्मकाय	११६
त्रियान	१२१	धर्मकीर्ति	५६, ३६७
तक्षशिला	३६६	धर्मत्रात	१२४
तत्त्वरत्नावली	२७	धर्मचक्र	३८६
तत्त्वसंग्रह	७५	धर्मचक्रप्रवर्तन	७७
तनजोर	३६५	धर्मदिग्	३७६
तान्त्रिक बौद्ध साहित्य	७६	धर्मदेशना	१६

धर्मपाल	६६	महाभान में अन्तर १०२,	
धर्मरत्न	१७५	१४२, १६७, ३४८, सोपधि-	
धर्मरत्न	३७५	शेष ३४८, निष्पत्तिशेष	
धर्मवर्धि	३७६	३४८, ३४८, ३४३, ३३३	
धर्मोत्तर	६८	निष्पन्न रूप	३४६
धातु	१२६, ३५०	नीवरण (६),	३४६
धातुकथा	४६	नेपाल में बौद्धधर्म	३८६
धातुकटक	७७, ३६१	नैऋत्यवाद	८१, १०७
धारणा	२१२	पञ्चकण्ठवाचन	५
धारणी पिटक	७७	पञ्चद्वारवीथि	३४३
ध्यान सम्प्रदाय	३७५	पञ्चमहाव्रत (७)	३२१
धुताङ्ग (१३),	२७५	पञ्चम संग्रह	३५०
ध्यान, धर्म २८१, मेद और		पञ्चस्कन्धवाद	८१
व्याख्या	२८१,	पट्टान	४६
ध्यानान्ग	३२६	पट्टानगव	३५०
नमक	१६७	पदार्थ स्वरूप	१६५
नागाजुं नीकोण्डा	३६४	परत्वन पक्ष	३६२
नरेन्द्रदेव	१०६	परमत्त्वविनिष्कय	३३०
नरेन्द्रयश	३७८	परमाणुवाद	१२९
नागसेन	३६६	परमाणु	१४०
नागाजुंन ६८, ६२, १४०, ११०,		परमार्थ	३७८
११६, १ ५,		पराक्रमबाहु	५२
नारीप्रवेश	२२७	परिशोग	२७१
निगृह्य नातपुत्र	६	पवनी	३६१
निचिरेन	३८३	पाचिलिय	२३०
नित्यार्थ प्रतिषेध	१३७	पाटिदिसनीय	२३०
नियस्त कर्म	२२४	पाण्डेय, गोविन्द चन्द्र	३४, ९४
निरात्मवाद	८८	पोट्टपाद	८९
निसम्मिय-धाचिलिय	२३०	पोराजचरिया	५१
निःस्वभाववाद	१६५	प्रकीर्णक संग्रह	३४०
निष्कासन	३१३	प्रज्ञाकर गुप्त	६७
निर्वाच १०५, ११, हीनमान-		प्रज्ञाकरमति	७५

प्रज्ञापारमिता ग्रन्थ	३७६	बोधिसत्त्व	३७७
प्रतिसन्धि चतुष्क	३४४	बोधिपाक्षिकधर्म	८५
प्रतिसंख्याननिरोध	१२९	बोधिपाक्षिकभावना (३७)	२७७,
प्रसीत्य समुत्पाद ९१, ६२, ६३-१००,		बोधिपक्षीय संग्रह	३४६
११६, २६३, ३५०,		बोधिसत्त्व	३७६
प्रत्यय	९१, ५०	बोधिवृक्ष	३६३
प्रमाण लक्षण १६९, मेघ १९९,		बोधिसत्त्व	३०२
प्रत्यक्ष २००, अनुमान २०१,		बोधिसत्त्व वर्ण	१२१
शब्द (आगम)	२०३,	बोधिसेन	३८३
प्रचारणा	२१६	बोध्यम	८७
प्रवज्या	२१३	बोन्नियो	३६८
प्रज्ञावनीय कर्म	२२४	बौद्धकला	३८७
प्राणि मेघ	३४७	बौद्धधर्म, भारत में ३१८-६२,	
प्रातिमोक्ष	२७४	विदेशों में	३६३
प्रासङ्गिक शास्त्रा	७३	बौद्ध न्याय	१९८
फाहियान	३६१	बौद्ध विन्य	२०५
मल	८७, २६६	तुलना	२३१
माली द्वीप	३६८	बौद्धसाहित्य	३५
मुद्र, जीवन बुतान १०, जन्म-		ब्रह्मविहार (४)	२६६
जीवन २१, लिपि शिला,		ब्रह्मविहार निर्देश	३६१
१२, धर्मदेवना १९, संघ-		भक्ति आन्दोलन	३६२
निर्माण २०, वर्णवास ३१,		भट्टाचार्य, विष्णुसेखर	७२
परिनिर्वाणकाल	२३	भरहुत स्तूप	३८९
मुद्रबोध	३९, ५१ ३६७	भय	३३, ४७
मुद्रदत्त	३२७	भावा	३९१
मुद्रमद्र	३७६	भावप्राधान्य	३२३
मुद्रमूर्ति ३६५, ३७१, ३७६, ३८१, ३६२,		भिक्षुजी विनय	२३०-१
मुद्रयत्न	३७६	भैरव	२१८
मुद्ररमिता	५३	भिक्षु विनय	२०५-२३०
मुद्रशान्त	३७७	भूमिवां (१०, १२१, ३०१)	
बिहार निर्माण	३२६	भूगोलिया	३८५
बोध्यवज्र	२६६	भक्तिकवि श्लोकार	४
बोध गया	३६६, ३९०	भक्तिम पटिपत्ता	८५, १००

सिमा	३७०	मीदयस्यामन	३५७
रबीमि	३४३	मीर्यकाल	३८८
ज्ञान	३५५	अध्या	३६६
य	१९७	अमक	४६
त्यतिबनुष्क	३४५	यसो गुप्त	३७८
द्वीप	३६७	यान	७९
तक्षप	३३८	योगाचार	६३, ८२, १९३
तिय	३९४	रत्नद्वि	३६६
यगिरि	३९०	रामञ्जनिकाय	३६७
रिनिम्बाणसुत	२७, ३२७	राखगृह	२६
न	३७, ३७३	रायन डेबिहस	४८
नी साधना	३०९,	रूप	१२६, ३३३
नी साहित्य	५६	रूपकलाप	३४७
स्तु	५७	रूपकाय	११६
हार निकाय	३३४	रूपविभाग	३४६
ीर	८३	रूपसंग्रह	३४५
गुत्तलि	६१	रूपसमुद्गान	३४७
'ब	३१	रूपसमुद्देश	३४६
मिक	११९	रूपावचर	२८४
कुलवायीसुत	२६६	रूपावचर भूमि	३४४
तूप	१९०, ३९४	ला, विमला चरण	४८
भक्षण	२३७	लोकशाय	३७४
इट	३७८	लोकोत्तर ध्यान	२८८
मिक	८१	व्याकरण	५०
मिक साहित्य	६८	वृत्तकन्धक	२२७
इ सन्निकर्षत्व	१७३	वंस	५३
जि	३४९	विज्ज निवृत्ति	२७१
गदृष्टि (६२)	८, ११३	वज्रपर	१००
येक	२७	वज्रबोधि	३७६
ग्रन्थ	३६०	वज्रयान	७७
ग्रन्थपाह , ५०,	३२६	वट्ट गामधि	३६, ३६४
क संग्रह	३४९	वस्तु संग्रह	३४१
रनाथ	६३	वात्सी पुत्रीय	३६, १०८

विश्वाम	३७	संगीति, ३५८, प्रथम २६, द्वितीय २८,
विश्वाम्बु	५६, ६५, ३७०	३५६ तृतीय २६, ३६० अन्य
वर्षा	३६५	संमीतियां ३०, ३६१,
वर्षावास	२१६	संग्रह ५३
काहल्यधर्म	१६७	संघप्रकार ३०
बाहल और आसन	२१८	संघमद्र ५७
बाह विबाह	२०३	संघमेव ३९६
विवाहसूत्र	७९	संघविबाह ७२३
विज्ञान	१२०	संघादिशेष २२६
विज्ञानवाद	६१, ६७, १६३	संजयवेल्लट्टिपुत ८, ५७
विज्ञानवादी	१५१	संयोगकाय ७३
विनयपिटक	४३, ३८७	संयुक्तिकाय ४२
विनय साहित्य	६२	संस्कृत १८५
विपस्सना	३५१	संस्कृतार्थ प्रतिषेध १८२
विपस्सना भावना	२६३	संस्कृत धर्म १२१, ३५२
विपस्सना भाषा	२६७	संज्ञा २६६
विपस्सना और सत्तविमुद्धि	२६७	सत्तिपट्टान २६६
विमज्ज्यवाद	३२२	सत्कार्यवाद १६०, १७९
विभाषा	४५	सत्पत्तिद्विधात्म ५६
विमोक्ष	२६६	सदसत्कार्यवाद १७९
विसुद्धिमन्त्र	३१, २६७, ३२७	सन्ततिवाद ९१, १०७
विमुद्धि (७)	२६७	समाजवाद ३२२
वीथि संग्रह	३४२	समायलि और निर्वाण ३०१
वेदना संग्रह	३४०	समाधि, समय-आसन २७८
वैतुल्यक	११६	समाधि, निर्देश २९३
वैनिकवाद	१०	समुच्चय संग्रह ३४८
वैपुल्लसूत्र	६१	सम्प्रदाय ३१
वैभासिक, ५६, १०८, १०३,	१०३,	सम्प्रदाय २६६
१५७, १६०,	१२४-३०	सम्प्रदाय ८७
वैश्वाम्बुसूत्र	७५	सहज्यान १७, ७८
संकराम	३६३	संक्रियायन राहुक ३८, ४९
संक्रान्तिवाद	५६,	सातवाहन ६६

साधना, तान्त्रिक ३०४ तिब्बत	शमथ	३२०
३०४, चीन ३०४, जापान ३०५,	शान्तमद्र	६८
सामञ्जसफलसुत ४१	शान्तरक्षित	७५ ११८, ३८३
सारनाथ स्तम्भ ३८८	शान्तिदेव	७४
सारिपुत्र ३५७	शान्ति मित्र	३७४
सांची स्तूप ३८६	शिक्षापद	२१३
सिंहातचिता ३८०	शिगोन	३८२
सुसप्तिक ४०	शिक्षा समुच्चय	६०, ७५
सुभद्र २७	शीलमञ्जु	३८६
सुमाना ३६७	शीलविमुद्धि	२३४, २६८,
सुमति कीर्ति ३८५	शृंगकाल	३८९
सूत्रकृताङ्ग २३३	शुभकरसिंह	३७६
सूत्रग्रन्थ ६०	शून्यता	१८०
सूर्य यथा ३७६	शून्यतावाद ११७, ३६०, १३५-१६८	
सौत्रान्तिक १०३.१-८, ३३०-४,	शैशुनाग-नन्द युग	३८८
१६१	शोतोमु	३८०
सर्वे संग्रह ३४६	शोभनचित्त	३७४
सर्वास्तिवाद ५५, ३६, ६७, १०२,	श्रीहर्ष	७४
३७३, १५७, ३५४,	श्रमण, अर्थ १, प्राचीनता २,	
स्कन्ध १२५, ३४९	प्रकार,	२
स्तूप ३८८	श्रावस्ती	३५८
स्तम्भ ३८८	श्रावपत्तन	३५७
स्थविरवाद ३६	श्रीपर्वत	३६७
स्मारक ३८०	श्रीलंका	३६३
स्वभाव शून्यता १६७	श्री मित्र	३७६
स्मृतिप्रस्थान ८६	षट्पाद शास्त्र	५५
स्वातन्त्रिकशास्त्रा ७३	हस्तवाल प्रकरण	७२
स्वर्णभूमि ३६४	हरिमद्र	६८
द्वाम-वाक १८, ३६२, ३७२	हिन्यचीन	३२६
शंकरस्वामी १६	हेतु	३४० ३४९
शंकरानन्द ६७	हृण	३८५
शब्द सन्निकर्षत्व १७३	हेरवामास	२०३

